A.C.
GRAYLING

ISTORIA FILOSOFIEI

Elegantă, clară, concisă... Magnifica lucrare a lui Grayling este o resursă Indispensabilă pentru

orice Iubitor al Ideilor.

Publishers Weekly

EDITURA TREI

ISTORIA FILOSOFIEI

PREFAȚĂ

Această prezentare generală a istoriei filoso fie i este destinată atât publicului larg, interesat de subiect, cât şi celor care studiază filosofía. Pentru aceia care doresc să facă cercetări aprofundate, există studii academice elaborate ale unor perioade specifice din istoria filosofiei şi sper că unii cititori vor fi motivaţi de paginile ce urmează să se aplece asupra lor şi, mai presus de toate, să revină la literatura filosofică primară. Nu toţi clasicii filosofiei sunt ascunşi de un văl impenetrabil de tehnicitate şi limbaj specific, aşa cum se întâmplă în cazul celor mai multe scrieri filosofice contemporane, rezultat al profesionalizării relativ recente a domeniului. Cândva se considera de la sine înţeles faptul că oamenii educaţi ar fi interesaţi de ideile filosofice; prin urmare, unii filosofi, precum Descartes, David Hume şi John Stuart Mill, au scris pentru toată lumea, nu doar pentru admiratorii instruiţi ai unei profesii.

A spune *istoria filosofiei* înseamnă a oferi o invitaţie şi o poartă de intrare, aşa cum a făcut Bertrand Russell în *Istoria filosofiei occidentale,* lucrare care a dobândit aproape un statut de carte-cult, graţie clarităţii sclipitoare a scriiturii şi înţelepciunii sale – în ciuda unor carenţe privind acurateţea, adecvarea şi imparţialitatea expunerii. Cu toate acestea, a fost o carte pe care am savurat-o pe vremea când eram elev, împreună cu predecesoarea sa din secolul al XlX-lea, *A Biographical History of Philosophy* [„O istorie biografică a filosofiei”] de

G.H. Lewes. Ambele dovedesc că, în ciuda timpului scurs de la momentul scrierii lor, încă ne putem bucura de ele, chiar dacă ştim că explozia în domeniul cercetării recente a contribuit mult la înţelegerea pe care am dobândit-o asupra istoriei filosofiei şi că însăşi istoria filosofiei a devenit mai matură şi mai bogată de atunci încoace. În cele ce urmează, ambiţia este de a reitera realizarea lor în zilele noastre şi de a suplimenta demersul, privind nu doar (deşi mai ales) spre tradiţia occidentală, ci şi dincolo de ea, către celelalte mari tradiţii de gândire – indiană, chineză şi arabo-persană –, chiar dacă numai în linii mari, pentru a face unele comparaţii.

O expunere istorică, în mod evident, nu pretinde să ofere o abordare exhaustivă a temelor şi gânditorilor pe care îi aduce în discuţie; pentru aceasta, cei interesaţi trebuie să meargă la sursele primare şi la cercetările academice asupra lor. Dar nu toţi cititorii intenţionează să aprofundeze studiul filosofiei, iar pentru ei este important să aibă acces la o descriere cât mai clară a gânditorilor şi a dezbaterilor ce constituie marea poveste a filosofiei. Acesta este principalul nostru obiectiv.

Prin urmare, metoda mea este aceea a de a contura o expunere cât se poate de limpede şi de concisă a principalelor figuri şi idei ale filosofiei. Notele explicative sunt foarte puţine şi aproape toate sunt digresiuni sau amplificări, nu referinţe textuale; există bibliografii care citează principalele texte la care se face referire şi lucrări care îi vor duce pe cititori mai departe.

Atunci când scrii despre ideile filosofice, există o tentaţie aproape irezistibilă să discuţi şi să dezbaţi, să critici şi să aperi, fiindcă aceasta este însăşi esenţa filosofiei. Însă, într-o carte precum cea de faţă, această tentaţie trebuie limitată într-o mare măsură şi nu doar pentru că a-i ceda ar face cartea de patru ori mai voluminoasă, ci pentru simplul fapt că nu acesta este scopul vizat. Uneori, totuşi, este necesar să arăt *de ce* ideile unui anumit filosof au avut influenţă sau au provocat un dezacord, aşa încât elementul evaluativ nu este întru totul absent.

MULŢUMIRI

J

Le mulţumesc colegilor mei de la New College of the Humanities, în special dr. Naomi Goulder şi dr. David Mitchell, precum şi prietenilor şi colegilor care au făcut ca experienţa aceasta să fie atât de plină de satisfacţii: Simon Blackburn, Daniel Dennett, Peter Singer, Christopher Peacocke, Ken Gernes, Steven Pinker, Rebeca Goldstein şi regretatul Ronald Dworkin. Le mulţumesc de asemenea lui Daniel Crewe, de la Viking Penguin, lui Bill Swainson, care a autorizat primul această carte, lui Catherine Clarke, lui Mollie Charge şi numeroşilor studenţi care, de-a lungul anilor, m-au învăţat multe despre gânditorii şi ideile analizate în paginile următoare, dovedind adevărul profund al zicalei *docendo disco.*

INTRODUCERE

Istoria filosofiei, aşa cum o înţeleg studenţii şi profesorii de filosofie din ziua de azi, este o construcţie retrospectivă. Ea este aleasă din fluxul mai larg al istoriei ideilor, pentru a acorda preocupările filosofice de astăzi cu cele anterioare lor. Acest fapt trebuie remarcat fie şi numai pentru a evita confuzia cu privire la înseşi cuvintele „filosofie” şi „filosofi”. Aproape în întreaga sa istorie, termenul „filosofie” a avut sensul general de „cercetare raţională”, deşi de la începutul Epocii Moderne, din Renaştere şi până în secolul al XlX-lea, a însemnat cu precădere ceea ce noi numim astăzi „ştiinţă”, cu toate că „un filosof[1] era încă perceput ca o persoană care investighează totul şi nimic. În acest sens, regele Lear îi spune lui Edgar: „Mai întâi, pe acest filosof îl voi întreba: Care este cauza trăsnetului?”- Pe piatra funerară a lui William Hazlitt, gravată în 1830, faimosul eseist este descris ca „primul metafizician al epocii sale rămas fără un răspuns”, pentru că pe atunci ceea ce numim acum „filosofie” era numit „metafizică” pentru a se distinge de ceea ce înţelegem astăzi prin „ştiinţă”. Această distincţie a fost adesea marcată prin

etichetele „filosofie morală”, pentru a desemna ceea ce numim astăzi „filosofie”, şi „filosofie naturală”, pentru a desemna ceea ce numim astăzi „ştiinţă”.

Sintagma „om de ştiinţă” a fost formulată abia în 1833, conferind cuvântului înrudit „ştiinţă” sensul pe care îl are în mod obişnuit acum. După acea dată, cuvintele „filosofie” şi „ştiinţă” au căpătat sensurile lor actuale, pe măsură ce ştiinţele s-au depărtat din ce în ce mai mult de viziunea generală, prin specializarea şi tehnicitatea lor tot mai mare.

În filo sofia contemporană, principalele domenii de cercetare sunt epistemologia, metafizica, logica, etica, estetica, filosofia minţii, filosofia limbajului, filosofia politică, istoria dezbaterilor în aceste domenii ale cercetării şi examinarea filosofică a asumpţiilor, metodelor şi revendicărilor altor domenii de cercetare din ştiinţă şi ştiinţele sociale. Cele mai multe dintre acestea, şi cu precădere primele trei, constituie obiectul principal de studiu al filosofiei în universităţile din lumea anglofonă şi din Europa zilelor noastre.

În corelaţie cu cele afirmate anterior, acestea sunt domeniile de cercetare ce determină care dintre direcţiile istoriei generale a ideilor sunt selectate astăzi drept „istorie a filosofiei”, lăsând astfel la o parte istoria tehnologiei, a astronomiei, a biologiei şi a medicinei din Antichitate încoace, istoria fizicii şi a chimiei, începând cu secolul al XVIl-lea, şi apariţia ştiinţelor sociale ca discipline definite, începând din secolul al XVIIl-lea.

Pentru a înţelege factorii ce determină care direcţii din istoria ideilor se califică drept „istoria filosofiei”, trebuie aşadar să privim înapoi prin lentilele diverselor ramuri ale filosofiei contemporane, aşa cum le-am înşiruit mai sus, iar acest lucru necesită o înţelegere preliminară a ceea ce sunt aceste ramuri.

Epistemologia sau „teoria cunoaşterii” reprezintă cercetarea naturii cunoaşterii şi a modului în care aceasta este dobândită. Ea investighează distincţiile dintre

cunoaştere, credinţă şi opinie, caută să lămurească acele condiţii specifice în care o pretenţie de cunoaştere a ceva este justificată, examinează şi oferă răspunsuri la provocările sceptice la adresa cunoaşterii.

Metafizica este cercetarea naturii realităţii şi existenţei. Ce există şi care este natura lucrurilor existente? Ce este existenţa? Care sunt tipurile fundamentale ale existenţei? Putem vorbi despre tipuri diferite de existenţă? Există entităţi abstracte în afara spaţiului şi timpului, ca numerele şi universaliile, în plus faţă de lucrurile concrete din spaţiu şi timp, precum copacii şi pietrele? Există entităţi supranaturale, precum zeii, în plus faţă de lumea naturală? Este realitatea un lucru unic sau mai multe lucruri? Dacă fiinţele umane fac pe deplin parte din ordinea cauzală naturală a universului, poate exista ceva precum liberul arbitru?

Metafizica şi epistemologia sunt elemente centrale ale filosofiei ca întreg; ele sunt, cu alte cuvinte, fizica şi chimia filosofiei; înţelegerea problemelor şi întrebărilor pe care le ridică aceste două domenii de cercetare este fundamentală pentru dezbaterile din domeniul tuturor celorlalte arii ale filosofiei.

Logica – ştiinţa raţionamentului valid şi solid – reprezintă instrumentul general al filosofiei, aşa cum este matematica în ştiinţă. În Apendice, fac o schiţă a ideilor de bază ale logicii şi explic termenii ei cheie.

Etica, în calitatea sa de componentă a curriculumului filosofiei, constă în cercetarea conceptelor şi teoriilor despre ce este bun, ce este corect sau greşit şi a celor despre alegere şi acţiune morală. Expresia „componentă a curriculumului filosofiei” este folosită aici deoarece cuvântul „etică” are multiple utilizări. Chiar şi atunci când este folosit ca etichetă a unui domeniu filosofic, el serveşte pentru a denota două aspecte separabile: examinarea conceptelor şi a raţionamentului etic – aceasta este descrisă mai precis ca „metaetică” – şi examinarea „moralei” normative care caută

să ne spună cum să trăim şi să acţionăm. Morala normativă se deosebeşte de mai teoretica cercetare metaetică prin faptul că descrie moralitatea normativă drept un demers „de prim ordin”, iar metaetica drept un demers de „ordin secund”. Prin natura ei, filosofia este o cercetare de ordin secund, prin urmare „etica”, în contextul studiului filosofic, înseamnă metaetică.

Dar cuvântul „etică”, deşi corelativ, denotă şi perspectiva şi atitudinile indivizilor sau organizaţiilor cu privire la valorile lor, la modul în care acţionează şi în care se percep. Aceasta este o utilizare obişnuită şi adecvată a termenului; şi – lucru interesant – reflecţia asupra acestei utilizări arată că cele două cuvinte, „etică” şi „morală”, nu sunt sinonime perfecte. Acest lucru este mai uşor de înţeles atunci când analizăm etimologiile termenilor: „etică” provine din grecescul *etbos*, care însemna „caracter”, în timp ce „morală” derivă dintr-o invenţie a lui Cicero, pornind de la cuvântul latin *mos, moris* (plural *mores),* care înseamnă „obicei” şi chiar „etichetă”. Moralitatea, prin urmare, are legătură cu acţiunile, datoriile şi obligaţiile noastre, pe când etica are legătură cu „ce fel de om este cineva” şi, cu toate că cele două sunt, în mod vădit, conectate, ele sunt, tot evident, distincte.

Această distincţie apare în mod firesc şi în zona discuţiilor metaetice şi normative. Identificând locul pe care îl ocupă valoarea, unele teorii metaetice se concentrează asupra caracterului agentului, altele asupra consecinţelor acţiunilor, iar altele asupra conformării unei acţiuni la o datorie. Când ceea ce contează este caracterul unui agent, vorbim despre etică în sensul de *ethos* descris mai sus; când ceea ce contează este consecinţa acţiunilor sau conformarea la o datorie, primează accentul pus pe moralitate.

Estetica este cercetarea artei şi a frumosului. Ce este arta? Este frumuseţea o proprietate obiectivă a lucrurilor naturale sau create de om ori este ea subiectivă, existând doar în ochii privitorului? Poate fi ceva valoros din punct de vedere estetic, indiferent dacă este frumos sau nu şi indiferent dacă este sau

nu o operă de artă? Sunt valorile estetice ale lucrurilor naturale (un peisaj, un apus, un chip) diferite de cele pe care le atribuim artefactelor (o pictură, o poezie, o lucrare muzicală)?

Eilosofia minţii este cercetarea naturii fenomenelor mentale şi a conştiinţei. Ea a fost cândva parte integrantă a metafizicii, deoarece aceasta din urmă, prin cercetarea asupra naturii realităţii, trebuie să stabilească dacă realitatea este exclusiv materială, dacă ea conţine şi aspecte nemateriale, precum mintea, sau dacă este doar mentală, aşa cum susţin filosofii „idealişti". Dar, pe măsură ce s-a creat un consens în jurul ideii că realitatea este în mod fundamental şi exclusiv materială şi că fenomenele mentale sunt produsele activităţii materiale a creierului, înţelegerea acelor fenomene şi, în particular, a naturii conştiinţei a devenit un subiect de mare interes.

Eilosofia limbajului este cercetarea modului în care ataşăm semnificaţie sunetelor şi semnelor într-o manieră ce permite comunicarea şi dă formă fizică gândirii, ba chiar poate face posibilă gândirea peste un anumit nivel rudimentar. Care este unitatea de semnificaţie semantică – un cuvânt, o propoziţie, un discurs? Ce este „înţelesul" însuşi? Ce ştim – sau ştim cum să facem – atunci când „cunoaştem semnificaţia" expresiilor dintr-o limbă? Există oare un lucru precum *limba,* de pildă engleza, sau există tot atât de multe idiolecte ale englezei câţi vorbitori ai acelor idiolecte există, făcând astfel ca o *limba* să fie de fapt doar o colecţie de idiolecte incomplet suprapuse? Cum interpretăm şi înţelegem limbajul utilizat de ceilalţi? Care sunt implicaţiile epistemologice şi metafizice ale înţelegerii limbajului, ale semnificaţiei şi utilizării lui?

Din motive întemeiate, în mediile academice contemporane, filosofia minţii şi filosofia limbajului s-au contopit într-o singură arie de cercetare generală, lucru atestat pretutindeni de titlurile cărţilor şi denumirile cursurilor universitare.

Filosofía politică este cercetarea principiilor organizării sociale şi politice şi a justificării lor. întrebările pe care le

ridică sunt următoarele: Care este cea mai bună cale de a organiza şi conduce o societate? Ce legitimează formele de guvernământ? Pe ce baze se revendică pretenţiile de autoritate într-un stat sau într-o societate? Care sunt avantajele şi dezavantajele democraţiei, ale comunismului, ale monarhiei şi ale altor forme de organizare politică?

Istoria filosofiei, privită retrospectiv prin lentilele domeniilor de cercetare enumerate mai sus, este o parte esenţială a filosofiei însăşi, fiindcă toate acestea au evoluat în timp sub forma – dacă putem să spunem astfel – unei mari conversaţii între gânditori care au trăit în secole diferite, în circumstanţe diferite, dar care, cu toate acestea, au fost absorbiţi de aceleaşi întrebări fundamentale; prin urmare, cunoaşterea „cazuisticii” acestor dezbateri este crucială pentru înţelegerea lor. Acest lucru ne permite să nu reinventăm în mod inutil roata, ne ajută să evităm greşelile şi să recunoaştem capcanele, ne permite să profităm de demersurile şi ideile predecesorilor noştri şi ne oferă materialul pe care să-l folosim în încercarea de a înţelege subiectul în cauză şi de a formula întrebările potrivite cu privire la el.-

Examinarea filosofică a asumpţiilor, metodelor şi revendicărilor altor domenii de cercetare este ceea ce se înţelege prin etichete precum „filosofía ştiinţei”, „filosofía istoriei”, „filosofía psihologiei” şi altele asemenea. Orice cercetare se bazează pe asumpţii şi foloseşte metodologii, iar conştientizarea acestora este necesară. întrebările filosofice despre ştiinţă, de exemplu, sunt adresate chiar de oamenii de ştiinţă, nu doar de filosofi; la fel, întrebările filosofice despre studiul istoriei sunt puse de istoricii înşişi, atunci când discută despre metodele şi scopurile lor. Le vom studia pe rând, mai aplicat, în cele ce urmează.

Ar trebui înţeleasă ştiinţa în termeni realişti sau în termeni ins frumental işti – cu alte cuvinte, entităţile desemnate în ştiinţă prin termeni tehnici sunt lucruri care există cu adevărat sau sunt constructe utile, care ne ajută să organizăm înţelegerea fenomenelor studiate? Este raţionamentul ştiinţific

deductiv sau inductiv? Există ceva precum *cunoaşterea* ştiinţifică sau, înţelegând că întreaga ştiinţă poate fi infirmată prin dovezi suplimentare, ar trebui ea înţeleasă ca un sistem de teorii puternic demonstrate, care sunt totuşi, prin natura lor, deschise spre revizuire?

Cât priveşte istoria, dacă nu există niciun fel de dovezi pentru o afirmaţie despre ceva ce s-a întâmplat în trecut, atunci afirmaţia este în mod neechivoc adevărată, falsă ori niciuna dintre cele două variante? Istoria este scrisă în prezent pe baza dovezilor – jurnale, scrisori, descoperiri arheologice – care au supravieţuit până la noi (cel puţin aşa credem): ea este parţială şi fragmentară, iar multe dintre urmele trecutului s-au pierdut; putem vorbi aşadar de o reală *cunoaştere* a trecutului sau există doar o reconstrucţie interpretativă, în cazul cel mai fericit – şi, probabil, mult prea adesea, doar o bănuială?

Reflecţia asupra tipurilor de cercetări şi a tipurilor de întrebări pe care le ridică aceste cercetări arată că filosofía este încercarea de a da sens lucrurilor, de a dobândi înţelegere şi perspectivă în raport cu numeroasele domenii ale vieţii şi ale gândirii, în care domină îndoiala, dificultatea, obscuritatea şi ignoranţa – altfel spus, limitele tuturor strădaniilor noastre. Le descriu studenţilor mei rolul filosofiei în felul următor: noi, oamenii, ocupăm un petic de lumină în marele întuneric al ignoranţei. Fiecare dintre aceste discipline specializate îşi are locul sâu pe un arc al circumferinţei acelui petic de lumină, străduindu-se să privească în întunecimea din afară pentru a descrie forme şi, în felul aceasta, să împingâ orizontul luminii puţin mai departe în exterior. Filosofía patrulează pe întreaga circumferinţă, făcând eforturi speciale pe acele arcuri unde nu există încă o disciplină specializată, încercând să formuleze întrebările potrivite, ce urmează a fi puse în ideea că ar putea exista vreo şansă de a formula răspunsuri.

Această sarcină – de a adresa întrebările potrivite – este într-adevăr crucială. Până în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea,

filosofii nu au pus suficient de des şi corect întrebările adecvate despre natură; însă, atunci când au făcut-o, din demersul lor s-au născut ştiinţele naturale, transformându-se în domenii de cercetare magnifice şi puternice, care au creat lumea modernă. Astfel, în acele secole, filosofía a dat naştere ştiinţei; în secolul al XVIII-lea, a dat naştere psihologiei; în secolul al XIX-lea, sociologiei şi lingvisticii empirice, în secolul XX a jucat un rol important în dezvoltarea inteligenţei artificiale şi a ştiinţei cognitive.
Contribuţiile ei cu privire la anumite aspecte ale neuroştiinţei şi neuropsihologiei sunt în plină desfăşurare.

Însă întrebările fundamentale din epistemologie, metafizică, etică, filosofie politică, „filosofia” propriu-zisă a interogării şi-au păstrat actualitatea; ele sunt întrebări perene şi permanent urgente, fiindcă efortul de a le găsi răspunsuri face parte din marea aventură a travaliului omenirii de a se înţelege pe sine şi de a-şi înţelege locul în univers. Unele dintre aceste întrebări par fără răspuns – deşi a gândi în felul acesta înseamnă a renunţa mult prea devreme la efortul de a înţelege. În plus, după cum spunea Paul Valéry, *une difficulté est une lumière, mais une difficulté insurmontable est un soleil* [,,o dificultate este o lumină, dar o dificultate insurmontabilă este un soare”]. Minunată formulare! Asta pentru câ ne dezvăluie că efortul de a rezolva chiar şi ceea ce pare de nerezolvat ne învaţă enorm – aşa cum o atestă istoria filosofiei.

Ceea ce urmeazâ aşadar este istoria filosofiei în sensul actual al cuvântului „filosofie”, arătând felul în care a apărut şi a evoluat obiectul cercetărilor filosofice de astăzi. Ceea ce descriu în paginile care urmează este cu precădere istoria filosofiei occidentale, dar trec în revistă şi filosofia indiană, chineză, arabă şi persană (la care adaug o scurtă analiză a filosofiei în Africa), pentru a nota câteva similitudini şi diferenţe între marile tradiţii de gândire: vezi paginile introductive ale Părţii a V-a. În fiecare caz în parte, m-am concentrat, de nevoie, asupra principalelor figuri şi idei, iar în

cazul tradiţiilor neoccidentaie, scriu precum un spectator care observă lucrurile de pe cealaltă parte a unei bariere lingvistice, având extrem de puţin acces la sanscrită, pali şi chineza antică, şi deloc la arabă.

O diferenţă între lucrarea de faţă şi alte istorii ale filosofiei este aceea că ea nu parcurge traseul urmat de majoritatea celorlalte, care oferă descrieri ale lucrărilor *teologice* ale lui Augustin, ale unora dintre Părinţii Bisericii de la începutul creştinismului şi ale „scolasticilor" perioadei medievale ulterioare, precum d'Aquino şi Duns Scotus. Aceasta este o istorie a filosofiei, nu a teologiei şi a religiei. O ciudăţenie a istoriilor filosofiei care includ teologi printre filosofi ţine de faptul că nu există niciun motiv întemeiat de a include teologi creştini, excluzându-i pe cei evrei sau islamici; şi nici de a include într-o istorie a filosofiei teologia, lâsând la o parte o istorie a ştiinţei (în fapt, existâ mai multâ îndreptâţire de a o include pe aceasta din urmă). O diferenţă fundamentală între filosofie şi teologie constă în faptul că filosofia este demersul prin care încercăm să înţelegem lumea noastră şi pe noi înşine prin intermediul întrebărilor despre ce ar trebui să gândim şi de ce. În schimb, teologia este demersul care explorează şi expune idei despre un anumit tip de lucru sau lucruri considerate ca existând în mod real sau posibil, de genul: unul sau mai mulţi zei – una sau mai multe fiinţe presupuse a fi diferite de noi în mod semnificativ şi relevant. După cum scriu despre acest subiect în legătură cu filosofia arabo-persană în Partea a V-a, „dacă punctul de plecare pentru reflecţie este acceptarea unei doctrine religioase, atunci reflecţia care urmează este teologie, teodicee, exegeză, cazuistică, apologetică sau hermeneutică, dar nu este filosofie"; şi acesta este principiul de demarcaţie pe care îl aplic în întreaga lucrare.

O modalitate de a stârni şi mai multe polemici este să afirmi că filosofia reprezintă pentru teologie ceea ce agricultura reprezintă pentru grădinărit: este o întreprindere mult mai cuprinzătoare, mai amplă şi mai variată decât cea particulară,

localizată şi focalizată pe „dezbaterea sau teoretizarea pe marginea existenţei unui zeu” (ceea ce înseamnă de fapt *theo-logos).* Desigur, în filosofie apare din când în când întrebarea dacă entităţile sau agenţii supranaturali există şi care ar fi consecinţele pentru imaginea noastră despre lume şi despre noi înşine, dacă ar exista una sau mai multe astfel de entităţi; şi există filosofi care, bazându-se pe o concepţie despre divinitate preluată din „teologia naturală” (adică, unele consideraţii generale cu privire la o minte sau un agent supranaturale), o folosesc pentru a garanta posibilitatea cunoaşterii (aşa cum a făcut Descartes) sau ca o bază pentru existenţă (cum au făcut Berkeley şi mulţi alţii). Aceste perspective sunt discutate pe rând în paginile următoare. Dar demersurile anevoioase de a înţelege o entitate precum divinitatea în maniera în care îşi doresc religiile tradiţionale să fie înţeleasă – o fiinţă (sau fiinţe) omnipotentă, eternă, omniscientă şi aşa mai departe – nu sunt decât tangenţial parte relevantă a istoriei filosofiei şi, drept urmare, sunt lăsate în seama propriilor lor istorici.

1 **William Shakespeare, „Regele Lear[14], traducere de Mihnea Cheorghiu, actul 3> scena *4,* în Shakespeare, *Teatru,* Editura pentru Literatura Universală, Bucureşti: 1964, p. 1142. *{N.t.)***

2 **În filosofie şi în istoria filosofiei totul este deschis dezbaterii. Afirmaţia că întreaga tradiţie filosofica este o lunga conversaţie ar putea fi contestata de către cei care cred că nu putem înţelege gândirea unui filosof din trecut fara a-i încadra ferm în contextul epocii lui. Este adevărat» dar asta nu ne împiedica să observăm continuitatea ideilor şi preocupărilor lui prin ale noastre, Propriile noastre idei au adesea la bază fie aceste preocupări în sine, fie lucrurile care le-au generat, *(N.a.)***

PARTEA I. Filosofía antică

FILOSOFÍA ÎNAINTE DE PLATON

A

Între noi şi lumea Antichităţii stă un zid: perioada declinului şi prăbuşirii Imperiului Roman şi creşterea dominaţiei creştinismului. Edward Gibbon a conectat cele două fenomene, blamându-l pe cel din urmă pentru cel dintâi. În mare măsură are dreptate. Aduce ţi-vă aminte că în 313 e.n., prin Edictul de la Milano, împăratul Constantin i-a conferit creştinismului statut legal şi protecţie şi, nu mult după aceea,

în 380 e.n., prin Edictul de la Salonic, împăratul Theodosios I l-a decretat religia oficială a imperiului, scoţându-le în afara legii pe toate celelalte. Schimbarea a adus rezultate rapide. începând din secolul al IV-lea al erei noastre, un volum imens din literatura şi cultura materială a Antichităţii s-a pierdut, o mare parte fiind distrusă în mod intenţionat. Dezlănţuiţi în orgia eliminării culturii de până atunci, care se întinsese pe durata câtorva secole, zeloţii creştini au distrus statui şi temple, au desfigurat picturi şi au ars cărţi „păgâne”. S-a estimat că aproximativ 90% din literatura Antichităţii a pierit în acest atac. Creştinii au luat pietrele căzute ale templelor pentru a-şi construi bisericile şi au acoperit manuscrisele filosofilor şi ale poeţilor cu textele scripturilor lor. Este greu de imaginat, şi cu atât mai puţin de iertat, imensa pierdere de literatură, filosofie, istorie şi cultură generală pe care a reprezentat-o acest lucru. Mai mult decât atât, pe atunci existau o serie de versiuni reciproc ostile şi concurente ale creştinismului, iar efortul – în cele din urmă încununat de succes – de a se ajunge la un anumit grad de consens asupra versiunii „corecte” a impus etichetarea celorlalte ca erezii şi aberaţii care trebuiau suprimate, inclusiv în mod violent.

În asaltul său asupra trecutului, creştinismul a fost ajutat şi de alţii, la fel de puţin interesaţi de marea civilizaţie clasică: huni, goţi, vizigoţi etc. – „barbarii” –, ale căror migraţii şi invazii în tot mai slăbind Imperiu Roman de Apus i-au grăbit colapsul.^ îngrădirea libertăţii de gândire şi a manifestărilor culturale a reprezentat atât o cauză, cât şi un efect al scăderii nivelului de educaţie; au fost scrise şi publicate mai puţine cărţi, au fost impuse cenzuri asupra a ceea ce putea fi citit şi discutat, iar consecinţele previzibile ale unor asemenea circumstanţe au avut ca rezultat creşterea ignoranţei şi îngustarea spiritului. Creştinismul se felicită pentru faptul că păstrarea fragmentelor de literatură clasică care au reuşit cu greu să scape din această perioadă de distrugere severă se datorează călugărilor care, în secolele ulterioare, au copiat unele dintre manuscrisele ce au supravieţuit; şi, cu toate că

acesta a fost doar un răspuns parţial, întârziat şi inadecvat la fanatismul nesăbuit ai credinţei mai timpurii, trebuie să fim recunoscători chiar şi pentru atât.

După cum este de aşteptat, au reuşit să supravieţuiască doar acele texte considerate drept cele mai semnificative şi remarcabile de către indivizi consideraţi ei înşişi a fi semnificativi şi remarcabili, dar chiar şi aşa, o mare parte din munca unora dintre cele mai importante figuri culturale a dispărut. Să ne gândim doar la asta: Aristofan a fost unul dintre numeroşii autori de piese de teatru din Atena secolelor al IV-lea şi al V-lea î.e.n. Din citate şi aluzii cunoaştem numele altor 170 de autori de comedii şi 1 483 de titluri ale pieselor lor. Toate s-au pierdut; dintre cele peste 40 de lucrări ale lui Aristofan au supravieţuit doar 11. Avem doar şapte din cele 70 de piese ale dramaturgului Eschil, ale căror titluri le cunoaştem. Să ne imaginăm cum ar fi dacă, dintre cele 36 de piese tipărite în primul volum al operelor lui Shakespeare {ştim că s-a pierdut cel puţin una, *Cardenio*, despre care se spune că ar fi fost scrisă împreună cu John Fletcher), n-ar mai exista decât patru. Dacă am cunoaşte doar titlurile celorlalte 32, închipuiţi-vă la ce speculaţii s-ar ajunge. Imaginaţi-vă că descendenţii noştri îndepărtaţi nu ar avea decât patru dintre piesele lui Shakespeare, nimic de la Cervantes sau Goethe, numai numele şi reputaţia lor, un fragment sau două de Schiller, deloc Jane Austen sau George Eliot, ci doar o menţionare admirativă a lor, câteva citate în alte lucrări din Marx, un picior al lui *David* de Michelangelo, o copie a copiei unei picturi de Poussin, o singură poezie de Baudelaire, doar câteva rânduri din Keats şi aşa mai departe – fărâme şi rămăşiţe, şi nu întotdeauna din cele mai bune, ale epocii lor; aşa stau de fapt lucrurile cu privire la Antichitatea clasică şi elenistică. (Şi luaţi aminte: dacă n-ar fi fost accidentele şi ravagiile istoriei, viitorul ar fi putut avea ceva mai mult de oferit umanităţii.) Este probabil o ironie faptul că un popor asociat cu o altă religie orientală – islamul –, de asemenea un intrus în lumea clasică (sau, mai degrabă, în ceea ce era pe

atunci cadavrul lumii clasice), a fost cel care, două secole mai târziu, a salvat de la uitare ceva din moştenirea acelei lumi prăduite.-

După cum ne putem da seama, ceea ce ştim despre predecesorii lui Platón în filosofie – cunoscuţi în mod convenţional sub numele de „filosofi presocratici”, chiar dacă unii dintre ei au fost contemporani cu Socrate, a ajuns la noi în frânturi şi pe bucăţele. Există două genuri de surse pentru cunoaşterea lor: *fragmentele,* care sunt citate din lucrările acestora în scrierile unor comentatori ulteriori, şi *mărturiile,* care sunt rapoarte, parafraze sau rezumate făcute de scriitori aparţinând generaţiilor următoare. Sarcina academică de a identifica şi colaţiona aceste dovezi este cunoscută sub numele de *doxografie.* Termenul „doxograP se aplică şi acelor indivizi din Antichitate care au păstrat frânturi din scrierile sau părerile presocraticilor, citându-le şi menţionându-le.

Atât Platón, cât şi Aristotel au sintetizat şi citat gânditori presocratici – uneori în mod eronat, ceea ce ilustrează bine cât de minuţios trebuie să fie efortul doxografiei, având în vedere că până şi aceşti giganţi au putut să greşească. Aristotel este într-adevăr o sursă majoră a cunoştinţelor noastre despre presocratici, întrucât el i-a pus în discuţie adesea şi i-a îndemnat pe trei dintre elevii săi, Eudemus, Menon şi Teofrast, să scrie tratate despre diversele preocupări ale unora dintre aceştia. Menon s-a concentrat asupra scrierilor medicale, în timp ce Eudemus s-a ocupat de cele din domeniile matematicii şi astronomiei. Din cărţile rezultate supravieţuiesc doar câteva urme, sub forma unor citate şi rezumate, în operele unor scriitori şi mai târzii. Teofrast a pus în discuţie teoriile presocraticilor despre percepţie în lucrarea sa *Despre senzaţie* şi pe acelea despre ştiinţă în *Teze ale filosofiei naturale.* Din prima carte mai avem câteva secţiuni; din cea de-a doua nu a mai rămas decât titlul.

Aristotel şi elevii săi au scris despre gânditori care au trăit cu două sute de ani înainte de epoca lor. Următoarea sursă

importantă este Cicero, care a scris la două sute de ani după epoca lui Aristotel, în primul secol înaintea erei noastre. Astfel, firul – firul memoriei şi transmiterea surselor (manuscrise copiate ce veneau după manuscrise copiate anterior, în care apăreau greşeli) – deja se lungea şi se subţia. Cicero a fost un cercetător atent al filosofiei, care a căutat să-i informeze pe contemporanii săi romani despre gândirea greacă. Numai că, la vremea lui, prima epocă a geniului filosofic trecuse, iar în secolele următoare au intrat în peisaj alte motive de inexactitate, nu în ultimul rând polemica: de pildă, în secolul al II-lea e.n., în scrierile lui Clement din Alexandria, ale cărui comparaţii între gândirea creştină şi filosofía greacă nu au fost menite să o favorizeze pe aceasta din urmă. Totuşi el citează câţiva dintre presocratici, contribuind la sporirea materialului doxografie.

Secolul al II-lea e.n. oferă de fapt o recoltă destui de bogată pentru doxografie. Filosoful sceptic Sextus Empiricus a citat foarte mult din textele despre cunoaştere şi percepţie ale presocraticilor, iar *Moralia* lui Plutarh îi citează într-o gamă şi mai largă de subiecte. O lucrare anonimă din aceeaşi perioadă, numită *Placita* („Păreri”), face acelaşi lucru. Această carte a fost socotită iniţial ca fiind scrisă de Plutarh, aşa că, pentru uşurinţă, autorul ei necunoscut este numit „pseudo-PIutarh”. Mai târziu, în acelaşi secol, Alexandru din Afrodisia a citat un număr de presocratici în comentariul său despre Aristotel.

La începutul secolului al III-lea e.n., episcopul Hipolit ai Romei a scris o *Respingere a tuturor ereziilor* cu scopul de a argumenta că ereziile creştine au apărut din filosofía greacă, pe parcursul demersului său citând extensiv din tradiţia filosofică greacă pentru a-şi susţine ideea şi conservând astfel, paradoxal, tocmai opiniile pe care căuta să le demoleze.

Una dintre cele mai utile surse pentru istoria filosofiei greceşti este *Vieţile filosofilor,* de Diogenes Laertius, scrisă în secolul al III-lea. Este o lucrare antrenantă şi plină de

informaţii, deşi, din nou, nu întotdeauna exacte. În plus, uneori, poate chiar prea des, se bazează pe legende şi zvonuri, ceea ce-i atenuează valoarea; dar, cu toate acestea, valoarea ei rămâne uriaşă. Pe lângă rezumate ale biografiilor şi opiniilor filosofilor, oferă o bibliografie a lucrărilor filosofice, care demonstrează încă o dată cât de mult s-a pierdut.

A existat un text mai timpuriu, desigur pierdut, pe care s-a bazat *Placita,* care, mai târziu, în secolul al V-lea, a servit ca sursă lucrării lui loan Stobaeus, *Selecţii de filosofie naturală.* Acei text timpuriu este atribuit lui Aetius, care a trăit în jurul anului 100 e.n. şi despre care se crede că a folosit el însuşi cartea lui Teofrast. O altă sursă importantă din secolul al V-lea este Produs, unul dintre ultimii cărmuitori ai academiei pe care Platón o fondase cu nouă secole în urmă. Academia lui Platón (Şcoala din Atena) a fost închisă de împăratul Iustinian în 529 e.n., odată cu interzicerea totală a predării filosofiei, fiindcă aceasta intra în conflict cu învăţătura creştină.

O foarte importantă sursă doxografică pentru tot ceea ce datează de la o mie de ani după începutul filosofiei presocratice o reprezintă scrierile lui Simplicius, în secolul al VI-lea e.n. În comentariul său asupra Cărţii I a *Fizicii* lui Aristotel, el citează câţiva dintre cei mai importanţi presocratici, în unele cazuri servind drept singura sursă de informaţii pe care o avem despre ideile lor. În mod semnificativ, el mărturiseşte că motivul pentru care a citat atât de mult din opera unuia dintre ei, şi anume Parmenide, oferind mai mult text decât ar fi fost necesar pentru argumentul său, este acela că existau foarte puţine copii ale lucrărilor acestui filosof, ele fiind greu accesibile, asfel încât a simţit nevoia să păstreze câte ceva din opera lui.

Acestea sunt surse importante, dar nu singurele. Risipite ici şi colo în alte scrieri, apar menţiuni, anecdote şi fragmente pe care plasa fină a doxologiei a reuşit să le prindă. Ele provin, pentru a da câteva exemple, din ceea ce a rămas din scrierile lui Agathemerus – geograful din secolul al III-lea î.e.n., din

Cronicile lui Apoi odor din Atena – scrise în secolul al II-lea î.e.n., din cartea *Despre zilele de naştere* a gramatici an ului roman Censorinus, apărută în secolul al III-lea e.n. şi altele.

După cum remarcam mai devreme, nici fragmentele, nici – poate cu atât mai mult – *mărturiile* nu pot fi privite ca fiind întru totul credibile. Pe lângă faptul că erau reduse şi incomplete, ele au fost citate sau menţionate de scriitori care aveau în minte propriile interese, uneori ostile ideilor filosofului care era citat sau parafrazat. Chestiuni de limbaj, interpretare, context şi relaţie cu alte fragmente ridică dificultăţi pentru înţelegerea a ceea ce voia să spună cu adevărat fragmentul sau la ce anume se face referire. Această observaţie trebuie avută in vedere.

Ca urmare a marilor realizări ştiinţifice ale secolului al XIX-lea, când studiul surselor doxografice a beneficiat de progresele în domeniul filologiei, a apărut o istorie a filosofiei timpurii, care a căpătat rapid statutul de ortodoxie. Cercetări mai recente, inclusiv descoperirea unor texte precum Papirusul Strasbourg, cu fragmente anterior necunoscute aparţinând lui Empedocle, şi Papirusul Derveni, conţinând citate filosofice printre imnuri orfice, complică imaginea clară pe care o dă această ortodoxie şi pune în discuţie o anumită parte a ei.^ Cu toate acestea, în liniile sale generale, povestea ortodoxă este un bun punct de pornire; clarificările detaliate şi critica aduse de studiile recente sunt mai bine înţelese dacă ştim ce trebuie ajustat.

Acea poveste se desfăşoară în cele ce urmează.

¿Vorbim, evident, despre Imperiul de Apus; Bizanţul a păstrat suficient de mult pentru a le permite musulmanilor invadatori din secolele următoare să beneficieze de rămăşiţele gândirii clasice: vezi pp, 206—207. ***(Na.)***

4 Aminriţi-vă că la data respectivă Imperiul Roman de Răsărit fusese deja transformat în Bizanţul pe deplin creştin, care era la fel de puţin interesat de o conservare atentă şi completă a culturii precieştine, ca orice alt Eeritoriu intrat in zona de influenţă a creştinătăţii, (*N.a.*)

^ Papirusurile Strasbourg şi Derveni sunt cazuri celebre. Papirusul Derveni este cel mai timpuriu text original grecesc descoperit vreodată, datând din jurul anului 330 î.e.n. A fost găsit într-un mormânt la nord de Salonic în 1962 şi a fost nevoie de

mulţi ani de muncă ştiinţifica pentru a-l citi şi interpreta – o sarcină încă neEerminată. Papirusul s-a păstrat pentru că a fost doar parţial carbonizat într-un rug funerar. El conţine citate din Anaxagoia, Parmenide şi Heraclit, intercalate într-un material extras dintr-un imn orfic al creaţiei, însoţit de un comentariu care spune că imnul este alegoric. Papirusul Strasbourg conţine un poem de Empedocle şi a jucat un rol important în dezbaterile privind interpretarea gândirii lui, ***(N.a.)***

FILOSOFII PRESOCRATICI

Presocraticilor li s-a dat acest nume de către savanţii secolului al XlX-lea menţionaţi anterior, nu pentru că toţi l-au precedat pe Socrate – unii dintre ei au fost contemporanii săi –, ci pentru că savanţii au recunoscut o diferenţă semnificativă de interes între ei şi Socrate. Aceasta a constat în faptul că presocraticii s-au preocupat de întrebări despre natura şi originile lumii, pe când Socrate şi-a concentrat atenţia asupra eticii. Prin urmare, folosind numele dat acestora de Aristotel, savanţii i-au descris pe presocratici ca *phusikoi* – fizicieni.

înainte de a trece la o descriere individuală a fiecărei figuri reprezentative, este util să vedem unde se încadrează ele în filosofia primului mileniu.

Primul dintre *phusikoi* a venit nu din Atena, ci din Ionia, un grup de oraşe înfloritoare, fondate iniţial de atenieni pe ţărmurile estice ale Mării Egee. Unul dintre aceste oraşe, Milet, a fost casa lui Tfiaies, considerat de grecii înşişi, dar şi de toţi istoricii filosofiei de atunci încoace, drept „Părintele filosofiei”. Desigur, el nu a fost aşa ceva; nu se poate ca, în miile de ani ale istoriei omenirii de dinaintea secolului al Vl-lea î.e.n., nimeni să nu fi făcut speculaţii cu privire la natura şi originile universului. Ba mai mult, timp de câteva milenii înainte de perioada in care a trăit Thales, în Mesopotamia şi de-a lungul Nilului au înflorit mari civilizaţii care aveau cunoştinţe temeinice de astronomie, arhitectură, administraţie şi scriere, dezvoltându-se în cadrul unor oraşe mari şi economii organizate; cu siguranţă au existat multe mii de cetăţeni aparţinând acestor culturi complexe, care s-au aplecat asupra unor întrebări filosofice. Thales este însă prima persoană despre care ştim cu certitudine că şi-a pus întrebări legate de natura şi originea universului şi nu numai

că s-a întrebat, dar a şi avansat idei referitoare la ele, care au mai degrabă un caracter vădit filosofic, decât unul religios sau mitologic. Mai multe despre asta în cele ce urmează, pentru că este realmente o chestiune importantă.

Nu cunoaştem data naşterii şi cea a morţii lui Thales, dar ştim că s-a spus despre el că ar fi prezis o eclipsă care a avut loc în anul 585 i.e.n., aşa că această dată este considerată, în principiu, ca marcând jumătatea vieţii sale – *floruit*-|*A* („floarea vârstei”). Maniera tradiţională de a privi istoria filosofiei timpurii este aceea de a conecta membrii unei „şcoli” geografice de gândire, ca şi cum ei ar fi membri ai unei şcoli reale, pe modelul discipolului care îşi urmează maestrul. Această perspectivă ar putea fi corectă şi cred că probabil chiar este, cu toate că uneori o figură identificată drept elevul cuiva ar putea fi mai corect descrisă ca un discipol sau un coleg mai tânăr. În orice caz, istoria îi atribuie lui Thales un discipol, pe Anaximandru, care a avut la rândul său un discipol, pe Anaximene, aceştia trei fiind consideraţi primii filosofi ion ie ni.

În vreme ce Thales şi succesorii săi ionieni au trăit la graniţa răsăriteană a lumii greceşti, următorii paşi importanţi în istoria filosofiei au fost făcuţi la graniţa occidentală, în coloniile greceşti din sudul Italiei. De fapt, Pitagora – cel cu teorema despre pătratul ipotenuzei – provenea şi el tot din Ionia, dar s-a mutat la Crotona, în călcâiul Italiei. Oraşul Elea, aflat nu departe de Crotona, a fost locul în care s-a născut o figură impozantă a filosofiei antice; Parmenide; adjectivul „eleatic” li se aplică prin urmare lui şi şcolii filosofice pe care a fondat- o, principalii săi discipoli fiind Zenon şi Melissus. Contemporan cu Zenon a fost Empedocle din Acragas, în Sicilia.

Parmenide este unul dintre cei doi mari filosofi presocratici, al doilea fiind Heraclit, care s- a născut de cealaltă parte a lumii greceşti, în Ionia. Dintre ei, Heraclit a fost puţin mai bătrân; Parmenide era încă în viaţă când s-a născut Socrate, în 470 î.e.n. –, iar Atena a devenit şi a rămas timp de câteva

secole după aceea sediul filosofiei. Atena a fost martoră, dincolo de figura lui Socrate însuşi, la apariţia lui Protagoras, a sofiştilor, a atomiştilor Leucip şi Democrit, apoi i-a văzut pe Platon şi Aristotel, iar după aceea a fost de faţă la înflorirea şcolilor lui Epicur, ale cinicilor şi ale stoicilor.

În ultimul secol al primului mileniu î.e.n., centrele de studiu al filosofiei au început să se înmulţească din nou, Roma şi Alexandria fiind şi ele printre cele mai importante locuri de dezbatere şi cercetare. Ultima mare doctrină filosofică a Antichităţii, neoplatonismul, care a început cu Plotin în secolul al III-lea e.n. şi a înflorit până în secolul al VlI-lea e.n., a inclus gânditori asociaţi cu aceste două oraşe, dar şi cu Atena şi altele.

O privire de ansamblu asupra filosofiei antice se întinde pe parcursul unui mileniu, de la Thales, în Ionia, trecând prin Platon, Aristotel, epicureism, stoicism (care a oferit perspective multor eleni şi romani educaţi până la apariţia erei creştine) şi sfârşind cu neoplatonismul. Să studiem acum mai detaliat figurile reprezentative ale acestei istorii.

THALES

Thales a fost considerat în mod tradiţional unul dintre Cei Şapte înţelepţi ai Greciei. Faptul că în anul 585 î.e.n. era în floarea vârstei *{floruit)* le-a sugerat comentatorilor de mai târziu că s-a născut în 625 î.e.n., plecând de la presupunerea că bărbaţii ajung la jumătatea vieţilor lor în jurul vârstei de 40 de ani. LxjcuI naşterii sale, Milet, era un oraş bogat şi înfloritor. Thales a fost astronom, matematician şi – în ciuda reputaţiei de filosof dezinteresat de cele lumeşti – un inginer de seamă.

Reproşul privind lipsa de atenţie acordată lucrurilor din jur vine dintr-o anecdotă relatată de Platon în *Theaitetos*, în care se spune că Thales privea atât de concentrat stelele, încât nu a băgat de seamă pe unde mergea şi a căzut într-un puţ.- Ea este întărită de o altă poveste, pe care o spune Aristotel în

Politica, şi anume că sărăcia lui Thales avea drept cauză desconsiderarea scopurilor materiale, lucru pe care i l-au imputat contemporanii săi.

Povestea cu fântâna s-ar putea să-şi aibă rădăcinile în ideea că de pe fundul unei fântâni poţi vedea stele chiar şi în timpul zilei. Posibilitatea ca Thales să fi făcut exact asta este sugerată de alte dovezi ale simţului său practic. Când a fost criticat pentru sărăcia sa, el nu a zis nimic, dar a continuat să studieze cu atenţie vremea, până când, într-un an, a fost capabil să prezică o recoltă bogată de măsline. înainte ca acest lucru să devină evident pentru toată lumea, el a închiriat toate presele de măsline din Milet şi le-a reînchiriat apoi la un preţ mai mare proprietarilor care, îngrijoraţi, l-au implorat pentru ajutor. Aristotel scrie: „astfel le-a arătat că filosofilor le este uşor să facă avere când vor, însă nu la aceasta năzuiesc ei'T

Un argument hotărâtor în favoarea simţului practic al lui Thales este povestea care spune că acesta a fost tocmit de către conducătorul Lydiei învecinate, regele Cresus, să găsească o modalitate prin care armata sa să traverseze râul Halys, fără a mai fi nevoită să construiască un pod. Thales a instalat tabăra armatei pe mal, după care a săpat un şanţ în jurul ei şi a deviat o parte din cursul râului, făcându-l să curgă pe ambele laturi ale taberei şi reducându-i atât de mult adâncimea, încât putea fi trecut cu uşurinţă în ambele direcţii.

Aceste informaţii ne ajută să evaluăm ideile pe care le avea Thales şi motivele pentru care le susţinea. Evident, el a avut o minte înţeleaptă, un bun motiv pentru care urmaşii săi în povestea filosofiei l-au considerat primul din tagma lor.

Amintiţi-vă că una dintre principalele preocupări ale presocraticilor a fost problema originii naturii şi a lumii (în sens de „univers": termenul pe care l-au folosit ei a fost acela de *kosmos)* – de aici, eticheta care Îi s-a pus, cea de *pbusikoi*, „fizicieni". Semnul lor distinctiv este respingerea explicaţiilor mitologice tradiţionale despre cosmos. O asemenea descriere

este oferită de Flesiod în *Teogonia* sa, scrisă în jurul anului 700 î.e.n., o lucrare însemnată şi chiar cu un farmec poetic aparte, dar prea puţin satisfăcătoare pentru un cercetător inteligent şi cu adevărat interesat de natura lumii. Hesiod ne spune că:

„La început de începuturi fu Chaosul... Din Chaos se întrupă Erebos şi Noaptea, neagră- ntruchipare.

Ci Noaptea odrăsli la rându-i Eterul şi Lumina zilei,

Pe care-l zămisli în urma unirii sale cu Erebos”.-

În dorinţa de a avea o descriere mai riguroasă, Thales a căutat să identifice *arehe*-|*A* cosmosului, cuvânt ce poate fi tradus prin „principiu” şi care, în context, semnifică din ce este alcătuit cosmosul, din ce se naşte el sau ambele. După cum spune Aristotel vorbind despre presocratici şi în mod special despre Thales, *arcbe* este „acel din care provin toate lucrurile la început şi în care, pierind, se istovesc Ia sfârşit... (pe acesta) ei (îl) socoteau ca element şi principiu, al celor existente”.^ Candidatul lui Thales pentru acest principiu a fost *apa.*

De ce a nominalizat Thales apa? Am putea reconstrui raţionamentul său după cum urmează. Apa este omniprezentă – o găsim în mare, cade din cer, curge prin venele noastre, dacă tai o plantă vezi că are lichid în interior, dacă freci un boţ de pământ între palme e umed, noi, precum şi roate animalele şi plantele, murim fără ea, prin urmare, este esenţială pentru viaţă. Ba mai mult, se poate spune că apa produce pământul însuşi, pentru că nu trebuie decât să priveşti cantităţile uriaşe de nămol generare în fiecare an de revărsarea Nilului (o referinţă la aluviunile care rămân în urma acestui proces). Şi, în plus, ca un soi de argument decisiv, apa este singura substanţă despre care Thales ştia că poate să se afle în toate cele trei stări materiale: solidă (când îngheaţă), lichidă (în starea ei fundamentală) şi gazoasă (când fierbe până se transformă în aburi). S-ar putea spune că, dacă trăiai în Ionia secolului al VI-lea î.e.n., apa – omniprezentă, esenţială, productivă, metamorfică – era o alegere

excepţională pentru *arche.*

Dar nu contează prea mult *ce* a ales Thales să identifice ca *arche*, ci *cum şi de ce a* ajuns să procedeze în felul acesta. El nu s-a axat pe legende, mituri, vechi scripturi, învăţături sau tradiţii; în schimb, s-a bazar pe *observaţie* şi *raţiune.* Din acest motiv este considerat primul filosof. Contrastul cu descrieri ale cosmosului de genul celor oferire de Hesiod este pronunţat. Hesiod însuşi şi-a socotit, fără îndoială, descrierea ca fiind una figurativă sau simbolică, însă e o mare diferenţă între a te mulţumi cu descrieri figurative şi a încerca să oferi o teorie care poate fi susţinută prin observaţie şi raţiune.

Aristotel ne spune de asemenea că l-a interpretat pe Thales ca fiind de părere că „sufletul" (i*anima*) este cauza mişcării, deoarece ar fi afirmat că un magnet are suflet fiindcă mişcă o bucată de fier^ şi, mai departe, că „sufletul este amestecat în tot universul şi poate că de aceea şi Thales era de părere că toate sunt pline de zei".— Trebuie să ne amintim aici că la începutul filosofiei, care coincide cu începutul ştiinţei, resursele conceptuale pentru explicarea mişcării şi a schimbării erau puţine. Singura metodă la îndemână pentru a oferi o explicaţie a felului în care lucrurile se por mişca sau schimba era o analogie cu propria noastră experienţă umană de agenţi: eu iau o piatră şi o arunc într-un lac, iar acţiunea mea vălureşre apa; eu fac să se producă această succesiune de evenimente; aşadar, prin analogie, trebuie să existe un principiu activ similar, care explică mişcarea şi schimbarea în lume.— înrr-adevăr, vorbim despre ceva care *însufleţeşte* altceva, revenind la ideea că lucrurile, altele decât animalele (acest cuvânt însemnând chiar „lucruri însufleţite") au capacitatea de a influenţa, pot mişca, schimba sau acţiona asupra altor lucruri. Prin urmare, lucrul pe care îl căuta Thales era o descriere menită a permite o generalizare care, pornind de la astfel de fenomene, precum experienţa mea ca agent şi puterea magnetului de a mişca fierul, să ajungă la o explicaţie cuprinzătoare pentru schimbările de loc şi de stare. Cum altfel, cu un vocabular încă insuficient pentru acest scop,

să vorbeşti despre asta, dacă nu spunând că un magnet are un „suflet”, prin aceasta înţelegând un principiu însufleţitor, o putere de cauzalitate sau de interacţiune cu alte lucruri?

Lui Thales îi este atribuit dictonul „Cunoaşte-te pe tine însuţi”. Se spune că a murit la o vârstă înaintată, „din pricina căldurii şi a setei”, în timp ce privea o întrecere între atleţi, într- o zi toridă[1]^ – pe scurt, a murit de deshidratare. Pentru cineva care a susţinut că apa este *arche*-|*A* cosmosului, acesta e un sfârşit ironic. Diogenes Laerrios consemnează o relatare diferiră a morţii sale, citând o scrisoare despre care se zice că i-ar fi fost adresată de Anaximene (cu care ne vom întâlni imediat) lui Piragora. Aici povestea spune că Thales „într- o noapte ieşi din curtea casei, cu slujitoarea sa, cum îi era obiceiul, ca să privească stelele şi, cufundat în contemplarea lui, uită unde se află, dădu de marginea unei fântâni, şi căzu înăuntru”. Anaximene adaugă apoi, ca dovadă a poziţiei lui Thales drept „izvor de înţelepciune”: „Noi, care i-am fost elevi, să-i cinstim amintirea şi să facem ca ea să fie cinstită şi de copiii şi discipolii noştri; să nu încetăm a-i repera, între noi, cuvintele; şi să începem fiecare convorbire a noastră menţionându-l pe Thales”.—

ANAXIMANDRU

Discipolul lui Thales, Anaximândru, avansează într-o manieră mai degrabă surprinzătoare conceptul de *arche*, spunând că acesta este *apeiron*-|*A,* „nelimitatul” sau „indefinitul” ori „infinitul”. Este un salt remarcabil de la ideea că *arche*-ul trebuie să fie constituit dintr-o anumită formă de materie. Spre deosebire de maestrul său, el a scris o carte, „Despre Natură”, *Peri Phuseos*, iar un citat din ea, consemnat într-un text al lui Simplicius, este considerat a fi primul text filosofic înregistrat.

Ca toţi filosofii timpurii, Anaximandru a fost un om cu multe aptitudini. El este creditat drept prima persoană care a desenat o hartă a întregii lumi, aşa cum era considerată a fi la vremea respectivă, şi se spune că a prezis un cutremur.

Abilitatea de a prevesti fenomene naturale uimitoare (Thales a avut eclipsa lui) pare să fi fost o marcă a genialităţii, atribuită postum de scriitori ulteriori, fiindcă, deşi eclipsele ar fi putut – cu dificultate – să fie prezise la vremea aceea, abilitatea de a prezice cutremure este în continuare dincolo de puterea ştiinţei.

Eusebios spunea despre Anaximandru că „a construit un cadran solar pentru indicarea solstiţiilor, a intervalelor de timp, a anotimpurilor (*horai*) şi a echinocţiilor".— Cercetarea modernă sugerează că ceea ce a creat el a fost un cadran solar pentru marcarea anotimpurilor, şi nu a orelor zilei; aparent, nu există nicio consemnare despre existenţa vreunui cadran solar care să indice ora înainte de anul 350 î.e.n. şi, în orice caz, *horai* însemna atât „ore", cât şi „anotimpuri". Diogenes Laertios afirmă că Anaximandru a ridicat un gnomon în Sparta.— Acest lucru atestă că el a călătorit foarte mult; se spune şi că ar fi fost implicat, printre altele, în fondarea unei colonii milesiene pe ţărmurile Mării Negre.

Anaximandru credea că oamenii îşi au originea în peşti, ceea ce pare o anticipare a teoriei evoluţioniste, dar asta ar însemna să „vezi" convingeri din prezent în acele idei antice, care sună mai degrabă superficial. În orice caz, el spunea că nu ar trebui să mâncăm peşti, argumentând că ei sunt rudele noastre.^ Afirma că Soarele este foc pur şi că nu e mai mic decât Pământul, aşa cum majoritatea oamenilor par să fi crezut pe atunci. Mai spunea că luna străluceşte reflectând lumina de la soare şi că ploaia provine din vaporii care se ridică şi se condensează sub formă de nori. A încercat să calculeze dimensiunile relative ale Soarelui, Lunii şi Pământului şi a zis că ultimul are formă cilindrică: e un cilindru scurt şi gros, capătul plat de sus fiind locul unde trăim noi, înconjuraţi de un ocean. Însă Diogenes Laertios scrie că Anaximandru credea că Pământul este „de formă sferică".— în ambele cazuri, Pământul este suspendat în mijlocul infinitului, neavând vreun motiv să cadă mai degrabă decât să se ridice sau să se mişte în vreo direcţie.

Cu toate acestea, teza sa distinctivă se concentrează asupra conceptului de *arche.* El afirmă că *apeiron*-ul, „infinitul" sau „indefinitul", este acel lucru din care ia fiinţă totul şi în care, în cele din urmă, totul se întoarce, printr-un proces asemenea reciprocităţii sau compensaţiei. Acele faimoase prime cuvinte ale filosofiei, aşa cum sunt ele citate de Simplicius, exprimă această idee: „De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea tăcută, potrivit cu rânduiala timpului".-^ Conceptul lui fundamental este că natura funcţionează potrivit unor legi, iar atunci când acestea sunt perturbate, începe procesul de „reparaţie" pentru a restabili funcţionarea lor corectă. Când „dreptatea" este interpretată ca „echilibru", ideea devine şi mai clară. Perspectiva lui este prezentată mai pe larg de Plutarh, în felul următor: „*apeiron*-|*A* este cauza oricărei naşteri şi pieiri, din care – spune el – s-au desprins cerurile şi, în general, toate lumile infinite. El a demonstrat că pieirea şi, cu mult înaintea acesteia, naşterea îşi trag obârşia din eternitatea infinită, învârtindu-se toate în cerc".—

Raţionamentul care stă la baza concepţiei lui Anaximandru este sugerat de Aristotel în *Fizica,* unde pune în discuţie motivul pentru care se poate susţine că infinitul este principiul lucrurilor. Mai întâi, el observă că infinitul poate să nu aibă alt scop decât acela de a fi un principiu şi că el însuşi poate să nu aibă niciun principiu – cu alte cuvinte, nu poate fi derivat din nimic primordial, pentru că, dacă ar face-o, nu ar mai fi principiu. Ideea de infinit este atrăgătoare, remarcă Aristotel, atunci când ne gândim la natura timpului şi, totodată, la matematică. Mai mult, dacă se adoptă perspectiva că „regiunea dinafara lumii este infinită, se pare că şi corpul, şi lumile sunt infinite. Într-adevăr, ce ar putea fi mai mult vidul de aici decât de acolo? În acest fel, materia care împlineşte, dacă corpul este într-un loc, trebuie să fie peste tot. Şi, chiar dacă există vidul şi loc infinit, e necesar să existe şi un corp infinit, căci în lucrurile eterne nu există nicio deosebire între a

fi posibil şi a exista”. Apoi Aristotel face o observaţie care s-ar putea corela mai strâns cu punctul de vedere al lui Anaximandru, şi anume că „generarea şi distrugerea nu se epuizează niciodată, prin faptul că este infinită sursa de unde se ia ceea ce este generat”.—

Sfera preocupărilor lui Anaximandru este impresionantă, aşa cum este şi natura gândirii sale. Ideile lui sunt imaginative şi frapante – de la desenarea unei hărţi a lumii la măsurarea timpului, a anotimpurilor şi a dimensiunilor relative ale Soarelui şi Lunii, până la conceperea legilor naturii şi a echilibrului lor, a unei pluralităţi de lumi şi, în final, a cosmosului însuşi ca apărând din infinit –, toate astea indicând o minte înzestrată şi născocitoare. Dintre filosofii ionieni timpurii, el este cel mai imaginativ.—

ANAXIMENE

După cum ar fi de aşteptat de la un discipol sau coleg mai tânăr al lui Anaximandru, Anaximene a învăţat de la ambii săi predecesori. A fost de acord cu Anaximandru că *arche* este *apeiron*, infinit, dar nu şi cu faptul că ar fi nedeterminat. Mai curând a fost de acord cu Thales, gândind că este de natură materială, dar a identificat un candidat material diferit, având ceea ce el considera a fi capacităţi metamorfice mai mari decât apa şi, prin urmare, mai potrivit pentru a fi sursa varietăţii de lucruri din lume. Candidatul său a fost *aer*-ul, tradus vag prin „aer”, dar însemnând un soi de abur umed şi dens sau vapori.

Perspectiva sa este rezumată de Simplicius, citându-l pe Teofrast: „Anaximenes... a afirmat şi el că lucrurile au un substrat unic şi infinit, ca şi Anaximandros, dar nu indefinit, cum a afirmat acesta, ci definit, numindu-l *aer,* acesta diferă după gradul de rarefiere şi comprimare de la o substanţă la alta. Când se rarefiază devine foc, iar când se comprimă se transformă în aer, apoi în nor şi mai departe în apă, după aceea în pământ, în pietre şi în celelalte lucruri care sunt

formate din acestea. Şi acesta [Anaximenes] consideră mişcarea ca fiind veşnică şi că datorită ei are loc devenirea”.^ Observaţi că ultimul punct oferă o bază pentru mişcare şi schimbare, eliminând nevoia de a presupune că lucrurile au mici suflete.

Anaximene afirma că pământul este plat şi „închide ca un capac aerul de sub el” (aşa i-a descris Aristotel perspectiva).— Teoria sa i-a permis să afirme că norul este aer umed „îngroşat”, că, atunci când este stors, din el cade ploaia, care devine grindină când apa îngheaţă ori zăpadă când vântul se combină cu umiditatea. Cutremurele apar când pământul este fie prea uscat, fie prea umed, fiindcă atunci când e prea uscat, pământul crapă, iar când e prea umed, se surpă.

Soarele, Luna şi stelele sunt foc rafinat din aer; ele sunt, de asemenea, plate şi „sunt purtate de aer”. Stelele sunt prea depărtate de noi pentru a le simţi căldura. Soarele nu coboară sub Pământ, pentru a reapărea în zori, în schimb, se mişcă mai degrabă în jurul Pământului plat, „aşa cum s-ar învârti o tichie în jurul capului nostru”.^ El este ascuns privirii noastre din cauza distanţei şi a munţilor, în timp ce se întoarce în locul din care a plecat, acesta fiind motivul pentru care noaptea se face întuneric.

Un punct important de interes îl reprezintă avansarea conceptelor de condensare şi rarefiere, ca mecanisme ce stau la baza transformărilor pe care le suferă *aer-ul,* Thales nu oferise o sugestie despre felul în care *arche*-ul lui se putea transforma din lichid în solid şi în gaz, însă Anaximene o face. În plus, Anaximene consideră căldura şi frigul drept proprietăţi ale aerului, nu substanţe de sine stătătoare. Plutarh scrie în acest sens:

> Aşa cum credea Anaximenes cel de demult, să nu considerăm nici recele ca substanţă, nici caldul, ci ca stări comune ale materiei, ce apar datorită schimbărilor. Căci Anaximenes spune că acel ceva din materie ce se contracta şi se comprima este recele, iar ceea ce se prezintă rarefiat şi *destins* (aşa numeşte el lucrurile cu propriile sale cuvinte) este caldul. De aceea, nu în chip nepotrivit afirmă el

că omul suflă pe gură şi cald şi rece. Suflarea se răceşte daca este presată şi comprimata cu buzele, iar dacă se lasă gura liber deschisă, ea exhalâ căldura datorita răririi produse.—

Observaţia despre faptul că aerul este rece când e suflat printre buzele strânse, dar cald când e expirat cu gura deschisă este verificabilă: dacă facem acest simplu experiment, putem simţi dovada pe dosul propriilor mâini. Asta arată că ideile lui Anaximene au fost încercări de a da sens observaţiei şi – acesta este punctul cel mai important – de a o face printr-o teorie sistematică, inclusivă, care aduce toate fenomenele laolaltă, într-un singur cadru explicativ, constrâns de acele fapte observabile. Faptul că resursele, atât conceptuale, cât şi practice, pentru conceperea unui astfel de cadru erau primitive – aceşti gânditori începeau de la zero – te face să îi admiri şi mai mult.

PITAGORA

Următorul în ordine cronologică este Pitagora, un personaj cât se poate de misterios. A existat în mod cert o şcoală sau un cult pitagoreic, probabil chiar un ordin religios, care pare să fi avut o legătură cu un individ charismatic pe nume Pitagora, iar contribuţia acestui ordin la cunoaşterea matematicii şi a domeniilor înrudite cu ea este foarte mare. învăţăturile derivate de aici l-au influenţat pe Platon, care totuşi nu-l menţionează nominal pe Pitagora decât o singură dată, pomenind faptul că adepţii săi îi erau profund devotaţi. Remarca apare în Cartea a X a *Republicii:* „[Protagoras din Abdera, Prodicos din Cos]... iată-i atât de tare iubiţi, încât numai că nu îi poartă pe umeri acoliţii”.—Atistotel îl menţionează doar de două ori în lucrările care i s-au păstrat, dar a scris despre şcoala lui o carte ce s-a pierdut. Citate din ea descoperite în surse ulterioare sugerează că Aristotel a scris în principal despre aspectele religioase ale pitagoreismului. Într-adevăr, poveştile asociate cu Pitagora

tind să apară cu precădere în tradiţia doxografică târzie, care pe atunci se baza pe legende şi tradiţii mistice îndoielnice.

Cea mai timpurie referinţă la Pitagora se găseşte în versurile lui Xenofan, care spun că Pitagora ar fi oprit un bărbat care bătea un câine, pentru că a recunoscut în urletul animalului vocea unui prieten mort. Această poveste este conformă cu doctrina pitagoreică a metempsihozei, adică transmutarea şi reîncarnarea sufletelor. Se spune că Pitagora le-a interzis adepţilor săi să mănânce bob, deoarece ar conţine sufletele celor morţi.

O altă referinţă timpurie la Pitagora se găseşte într-un fragment din opera lui Heraclit. Heraclit, care a trăit la doar o generaţie după Pitagora, laudă progresele pe care acesta le-a făcut în domeniul ştiinţei, dar spune că le-a folosit incorect, în scopuri necinstite. Asta confirmă ideea că grupul pitagoreicilor a fost mai mult decât o simplă şcoală filosofică, dedicându-se şi unui mod de viaţă religios.

Pitagora a fost de origine ioniană. *Floruit*-|*A* său este considerat anul 532 î.e.n., sugerând că anul naşterii a fost cu aproximaţie 570 î.e.n. S-a născut în Samos, o insulă apropiată de coasta ioniană, între Efes şi Milet, în timpul domniei lui Polycrates, şi se spune că a părăsit Ionia pentru oraşul Crotona din Italia, pentru a scăpa de domnia tiranică a lui Polycrates. Acest detaliu nu este plauzibil; alte surse spun că el a efectuat misiuni diplomatice la porunca lui Polycrates şi că, în orice caz, curtea lui Polycrates era considerată una luminată, acolo trăind poetul Anacreon şi faimosul inginer Eupalinos din Megara. Indiferent ce l-a determinat pe Pitagora să părăsească Samosul, legenda spune că, înainte să se stabilească la Crotona, a călătorit mult prin Egipt şi prin Orient, iar hagiografii creditează unele dintre doctrinele asociate cu el studiilor sale în acele ţinuturi. Este un soi de reflex printre doxografi să-i crediteze pe unii dintre primii gânditori greci cu dobândirea înţelepciunii „din Răsărit”. Credinţa că Răsăritul este o sursă de înţelepciune profundă persistă şi în zilele noastre.

Se pare că aspectul religios al pitagorismului s-a concentrat asupra adorării zeului Apollo. Pentru o vreme, ordinul a exercitat o influenţă politică considerabilă în oraşele greceşti din sud-estul Italiei, dar şi-a pierdut influenţa în urma unei răscoale care a avut loc după ce Crotona a distrus oraşul Sybaris, în 50î î.e.n. Un adept al lui Pitagora, faimos campion la lupte, pe nume Milon, care i-a condus pe crotonieni în victoria lor asupra sybariţilor, a fost ars de viu împreună cu alţi pitagoricieni în casa lor, când cetăţenii din Crotona s-au ridicat împotriva lor, crezând că Milon intenţiona să le impună o dictatură. Doar doi membri au scăpat. În descrierea lui Diogenes Laertios, Pitagora însuşi era prezent în casă, când aceasta a fost atacată, şi a încercat să fugă; dar a fost prins fiindcă s-a oprit la marginea unui câmp de fasole, pe care nu l-a trecut din pricina prejudecăţilor sale. „Şi aşa”, spune Diogenes, „a fost omorât de urmăritori.”— Alte sedii pitagoreice din diverse oraşe au fost şi ele incendiate, coeziunea ordinului fiind astfel distrusă, iar supravieţuitorii au fost împrăştiaţi.

Nici Platon, nici Aristotel nu citează vreun aforism al lui Pitagora şi o mare parte din ceea ce se pretinde că ar fi expuneri ale învăţăturilor sale s-a dovedit a fi falsă. Ce este (cel puţin) sigur este faptul că pitagoreicii credeau în metempsihoză şi că erau vegetarieni (deşi, după cum vedem, evitau fasolea), argumentând că animalele şi oamenii sunt înrudite, iar a ingera carne este o formă de canibalism. Într-adevăr, unele dintre învăţăturile atribuite pitagoreicilor, mai ales *akousmata* („lucruri auzite”), adică regulile simbolice ale ordinului, sugerează o supravieţuire a conceptului de tabu. Ele includ interdicţii privind ruperea pâinii, păşitul peste un jug, atingerea cocoşilor albi, abaterea de la drum, lăsarea rândunelelor să-şi facă cuib sub acoperişul casei şi privirea chipului în oglindă, la lumina opaiţului. Pitagoreicii erau instruiţi să-şi strângă sul aşternuturile când se trezeau dimineaţa şi să netezească urma lăsată de corpurile lor pe saltea.

Este regretabil pentru înţelegerea filosofiei lui Pitagora faptul că legendele care s-au ţesut în jurul lui secole de-a rândul estompează influenţa pe care a avut-o asupra lui Platon şi a altora. În textele filosofilor neo platon ic ieni Porphyrios şi Iamblichos, care au scris mult mai târziu, în secolele al 111-lea şi al IV-lea e.n., el este prezentat ca un om sfânt, asemenea unui profet care a avut acces la revelaţii divine. În tratatul său, *Viaţa lui Pitagora*, Iamblichos îl numeşte „divinul Pitagora", iar Porphyrios spune: „despre nimeni altul nu s-au născut atât de multe şi extraordinare întâmplări" *(Viaţa lui Pitagora)?^-* Unele dintre aceste idei au condus la teoria conform căreia o mare parte din gândirea lui Platon este împrumutată de la Pitagora.

Ar fi uşor să credem că pitagorismul este doar unul dintre multele culte şi mişcări fondate pe credinţe primitive. Însă contribuţia şcolii în domeniul matematicii şi al ştiinţei o face de neignorat, într-adevăr, chiar şi printre aspectele mai degrabă cultice există puncte de interes: pitagoricienii credeau că muzica purifică sufletul, lucru important pentru un sistem de credinţe care caută să ajute sufletul să scape din „roata renaşterii", scop declarat şi al orfismului, şi al altor culte mistice. În plus, pitagoricienii împărţeau oamenii în trei categorii, prin analogie cu participanţii la Jocuri: unii vin să concureze, unii să cumpere şi să vândă sub tribune, iar alţii să privească – acţiune desemnată de verbul grecesc *theorein,* din care a apărut substantivul „teorie". Filosofii sunt aceia care privesc sau se uită la lume pentru a o studia. Aceştia din urmă aparţin, aşadar, celei mai bune tipologii umane, fiind cel mai aproape de purificare şi, prin urmare, pe punctul de a scăpa din ciclul renaşterii, spuneau pitagoricienii.

Matematicianul Aristoxenos spunea că Pitagora a fost primul care a studiat aritmetica dincolo de nevoile practice ale comerţului. Pitagoricienii au introdus o modalitate de a reprezenta numerele prin dispunerea unor puncte în formă de triunghiuri, pătrate şi dreptunghiuri şi au demonstrat o serie de proprietăţi aritmetice prin geometria aranjamentelor.

Numărul-formă avea şi semnificaţie religioasă: cel pe care jurau pitagoricienii era „tetractysul decadei”, adică un triunghi format din puncte, cu un şir de patru la bază, trei deasupra acestuia, apoi două şi în cele din urmă unul singur, făcând împreună zece. Pitagoricienii credeau că zece este baza naturală a calculului şi îi atribuiau o semnificaţie mistică. Există, desigur, o infinitate de „numere triunghiulare” – trei este reprezentat ca triunghiul format din două puncte cu un punct deasupra; şase este reprezentat ca un triunghi



de puncte aranjate „3-2-1”; zece – cum am văzut mai sus, cincisprezece ca „5-4-3-2-1” şi aşa mai departe.

Rândurile şi coloanele care au acelaşi număr de puncte dau „numere pătrate”, în timp ce „numerele dreptunghiulare” sunt cele în care coloanele au un punct mai puţin decar rândurile;



Noi utilizăm astăzi cifre provenite din India (deşi se numesc „cifre arabe”, iar asta pentru că arabii le-au transmis lumii întregi), dar încă ne referim adesea la numere folosind termenul „figuri”.

Dacă există un lucru pe care aproape toată lumea îl ştie despre pitagoricieni, acesta este „teorema lui Piragora”, care spune că pătratul unei ipotenuze {cea mai lungă latură a unui triunghi dreptunghic, opusă unghiului drept) este egal cu suma pătratelor celorlalte două laturi: unde *a* este ipotenuza, a^2 = + c^2. în realitate, acest lucru a

fost cunoscut cu mult
înainte de către Thales, a fost folosit de egipteni {în măsurarea terenurilor), de babilonieni şi de indieni; dar este posibil ca Piragora sau vreun discipol al său să fi găsit o demonstraţie.

O realizare majoră a şcolii pitagoreice a fost descoperirea faptului că înălţimea unei note muzicale depinde de lungimea coardei ale cărei vibraţii o produc şi că raporturile numerice simple explică intervalele consonante ale scalei: 2:1 octava, 3:2 cvinra, 4:3 cvarra şi aşa mai departe. Pentru a înţelege asta, gând iţi-vă la două coarde de chitară de lungimi, tensiuni şi grosimi egale. Dacă sunt ciupite împreună, ele sună la fel. Dacă fiecare dintre ele e ciupiră la o lungime diferiră, sună uneori disonant, alteori consonant. Această ultimă observaţie scoate în evidenţă măsurarea intervalelor consonante – un interval fiind distanţa dintre două note, iar un interval consonant fiind unul în care cele două note sună bine împreună. Experimentul va arăta că dacă aveţi două coarde de lungimi, tensiuni şi grosimi egale, ciupirea uneia, în timp ce ciupiţi simultan exact jumătate din lungimea celeilalte, va produce o consonanţă – aceasta este octava. Dacă a doua coardă este ciupită la două cincimi din

lungimea celei dintâi, consonanţa rezultată este o cincime perfectă (du ce ţi-vă la un pian şi cântaţi împreună notele do şi sol în Do major; obţineţi o cvintă perfectă).

Această descoperire, chiar mai mult decât teorema despre pătratul ipotenuzei, a fost salutată ca un prim pas spre adevărata ştiinţă, pentru că oferă o descriere cuantificată a unui fenomen observabil. Şi, prin extinderea ei la ideea de „armonie a sferelor”, se obţine o generalizare asupra întregii naturi. Pitagoricienii credeau că, în timp ce zboară prin spaţiu, corpurile cereşti emit un zumzet specific, distanţa dintre ele formând o scală: Pământul şi Luna sunt la un ton distanţă, Luna faţă de Mercur, la un semiton, Venus faţă de Soare, la o terţă mică; Marte faţă de Jupiter şi Jupiter faţă de Saturn sunt fiecare la un semiton, iar distanţa lui Saturn faţă de sfera stelelor fixe este la o terţă mică.

Pentru pitagoricieni, ca şi pentru alţii – inclusiv Platon –, ideea de armonie a ajuns să capete mai mult sens decât simpla semnificaţie matematică a raporturilor care produc consonanţe; ea a devenit o metaforă esenţială şi pentru reflecţia asupra unor chestiuni etice şi psihologice. Dar chiar şi aşa, fără alte aplicaţii filosofice, ea reprezintă un pas notabil.

Observaţiile şi descoperirile matematicii pitagoreice au condus nu doar la idei etice, ci şi la o metafizică în care realitatea însăşi este privită ca fiind constituită din numere. După cum se spune, deasupra intrării într-o casă pitagoriciană se afla mottoul „Totul este număr”. Gândiţi- vă la puncte ca atomi; pitagoricienii nu gândeau aşa, dar legătura poate fi făcută în mod natural, cu atât mai mult cu cât structura obiectelor materiale – închipuiţi-vă un cristal – poate fi

descrisă informativ în termenii geometriei. S-ar putea ca asta să nu fi fost ceea ce voiau să spună pitagoricienii, fiindcă Aristotel afirmă că ei atribuiau valori numerice anumitor abstracţiuni, precum dreptatea şi căsătoria; dreptatea este patru, căsătoria este trei, „timpul potrivit" este şapte." Numerele impare erau considerate masculine, numerele pare, feminine. Semnificaţia unor asemenea idei e neclară. Dar este la fel de posibil ca ei să fi conceput lumea ca fiind compusă în mod structural din numere întregi şi raporturile dintre ele, după cum sugerează reacţia lor – reacţia lor de groază – la descoperirea *numerelor iraţionale.* Aceasta este explicată în cele ce urmează.

Consideraţi relaţia dintre lungimea unei laturi a unui pătrat şi lungimea diagonalei, dusă dintr-un colţ al pătratului către colţul opus. Nu există nicio modalitate de a exprima raportarea lungimii diagonalei la lungimea unei laturi în numere întregi. Pitagoricienii priveau această incomensurabilitate drept un fenomen supranatural, ba chiar nefast.

Pentru a înţelege care este miza, consideraţi un pătrat cu latura de un metru. Să determini lungimea diagonalei pare uşor, pentru că ea este ipotenuza triunghiului dreptunghic pe care îl formează cu două dintre laturile pătratului. Ştim că pătratul lungimii diagonalei este suma pătratelor celorlalte două laturi: ea este de doi metri, pentru că (1 x 1) + (1 x 1) = 2. Dar care este rădăcina pătrată a lui 2? Ei bine, evident, este numărul care atunci când este înmulţit cu el însuşi face 2. Care este acel număr? Nu poate fi 1, pentru că 1 x 1 = 1. Nu poate fi 2, pentru că 2 x 2 = 4. El este prin urmare ceva între 1 şi 2. Dar, oricare ar fi el, nu poate fi exprimat sub forma unui raport de două numere întregi; el nu este o simplă fracţie. Acest lucru este cel mai bine înţeles în termeni zecimali: un număr iraţional este unul a cărui expansiune zecimală nu se termină niciodată sau nu devine periodică (nu se repetă în mod regulat). Cum poate natura să fie formată din numere care se comportă în felul acesta urât?

Descoperirea numerelor iraţionale a fost atât de traumatizantă pentru pitagoricieni, spune o legendă, încât cel care a făcut descoperirea (sau, spun altele, cel care a dezvăluit-o după ce membrii ordinului au jurat să păstreze secretul asupra ei), Hippasos din Metapont, a fost condamnat la moarte prin înecare.

Descoperirile şi ideile pitagoricienilor par atât de diferite de cele ale predecesorilor ionieni, încât e o uşurare să te trezeşti pe un teren mai familiar cu cosmologia lor. Aici, într-adevăr, ei par să fi împrumutat atât de la Anaximandru, cât şi de la Anaximene. Aristotel spune că pitagoricienii credeau că dincolo de ceruri există „un suflu fără margini” pe care lumea îl inhalează, dobândind astfel coeziune şi ordine. Aceasta este o mică reminiscenţă din Anaximene, întrucât reprezintă o extensie a teoriei lui conform căreia *arche* este *aer,* respectiv că întunericul este aer foarte condensat. *Aer*- ul lui Anaximene e nelimitat, la fel ca *apeiron-ul* lui Aiiaximândru, iar pitagoricienii fac din Întuneric „Nelimitatul” şi din Lumină, „Limita”.

Piragora este ereditar cu ideea că pământul este o sferă, iar scriitori ulteriori au susţinut că el credea, de asemenea, că cosmosul este heliocentric, acesta fiind motivul pentru care modelul heliocentric copernician al universului a fost descris ca „pitagoreic”. Ideea că paradisurile aflate dincolo de sistemul planetelor, indiferent de aranjamentul lor, sunt roţi de aer fierbinte pe care le vedem prin deschizături în partea de jos a cerului – aceste deschizături fiind aşadar stelele – este o concepţie pe care pitagoricienii s-ar putea să o fi preluat de la Ahaximândru. Acesta din urmă credea că existau trei astfel de roţi, iar pitagoricienii, foarte probabil, au identificat spaţiile dintre ele cu cele trei intervale muzicale pe care le descoperiseră, şi anume, octava, cvinta şi cvarta: „muzica sferelor”.

Descoperirea muzicală că intervalele consonante pot fi exprimate ca simple rapoarte numerice reprezintă marea moştenire a pitagoreismului. Idea de *armonia* (armonie), a

deschis un set de posibilităţi conceptuale care s-au dovedit a fi foarte influente. Aceasta a sugerat că perechile de contrarii pot fi armonizate sau pot produce armonii prin interacţiunile lor, nu în ultimul rând prin amestecare – ca atunci când umedul şi uscatul, caldul şi recele se echilibrează reciproc sau îşi tempereaază reciproc excesele. Într-adevăr, ideea de temperare în ştiinţa medicală timpurie – echilibrarea armonioasă a „umorilor” colerice, flegmatice, melancolice şi sangvine – a fost considerată constitutivă pentru o bună sănătate; conceptul de temperatură, ca o relaţie între cald şi rece, şi etica „doctrină a mediei”, drept virtuoasa cale de mijloc între extreme vicioase (astfel, curajul este calea de mijloc între laşitate şi nechibzuinţă), se datorează toate într-un fel sau altul ideii de *armonia.* „Nu este prea mult dacă spunem că filosofia greacă avea să fie de acum înainte dominată de noţiunea de coardă perfect acordată”, scria istoricul filosofiei antice John Burnet.

XENOFAN

Xenofan era în floarea vârstei cândva după jumătatea secolului al Vl-lea î.e.n, ceea ce îl face contemporan cu Pitagora. Însă el a trăit mult, murind la peste 90 de ani, după o viaţă de peregrinări. Avem un citat în care spune:

> Şaizeci şi şapte de ani îs de când eu, de-a lungul, de-a latul,
> Griji având un stol, merg pe pământul grecesc,
> Lângă aceştia adaug cei douăzeci şi cinci ai născării A

ceea ce înseamnă că la data la care a scris aceste cuvinte avea 92 de ani.

Ne putem imagina aceste cuvinte ca răspuns la o întrebare pe care o pune într-un alt poem: „Iată ce fel de lucruri se cade să spunem la gura sobei iarna, şezând pe paturi moi după o masă bună, bând vin dulce şi ronţăind seminţe: Din ce ţară eşti şi care ţi-e vârsta, nobile domn? Şi câţi ani aveai când au

venit mezii?”-^ Referinţa la „mezi” este legată de cucerirea Ioniei de către Harpagos, un med care a servit ca general în armata regelui persan Cyrus. Cetăţile ioniene se aflaseră iniţial sub stăpânirea regelui Cresus al Lydiei, iar atunci când Cyrus a atacat Lydia, el le-a cerut ionienilor să se revolte în sprijinul său. Ei au refuzat, aşa încât, după victoria sa, în 540 î.e.n., a trimis o expediţie să-i pedepsească. În loc să se supună domniei persane, mulţi dintre greci s-au urcat pe corăbii şi şi-au părăsit cetăţile; toţi locuitorii din Phocaea au procedat în felul acesta, stabilindu-se în Sicilia. întrebarea tulburătoare a lui Xenofan – „Şi câţi ani aveai când au venit mezii?” – avea, fără îndoială, ecou în diaspora refugiaţilor ionieni, care încă îşi aminteau de căminele lor depe ţărmul estic al Mării Egee.

Datele sale, deşi nesigure, sunt jalonate de câteva fapte. Pe de-o parte, se spune căar fi audiat discursurile lui Anaximandru. Pe de alta, el însuşi vorbea despre contemporanul său Pitagora la trecut, ceea ce indică faptul că Pitagora a murit înaintea lui. O tradiţie îndoielnică spune că i-a fost tutore lui Parmenide, ceea ce l-ar plasa în sudul Italiei, cândva în ultimele două decenii ale secolului al Vl-lea î.e.n. La rândul său, Heraclit vorbeşte despre Xenofan la trecut, ceea ce sugerează că murise atunci când Heraclit era la maturitate, la începutul secolului al V-lea î.e.n.

Xenofan s-a născut la Colophon, un oraş ionian aflat între Milet şi Efes şi, deci, aproape de Samos, locul naşterii lui Pitagora. Presupunând că informaţiile care se regăsesc în fragmentele operei sale înseamnă ceea ce par să însemne, el a părăsit Colophonul la vârsta de 25 de ani, când oraşul a căzut în mâinile armatei lui Harpagos, după care a rătăcit până la sfârşitul vieţii. A scris în versuri despre o gamă largă de subiecte, unele dintre ele filosofice, deşi răspunsul la întrebarea dacă a scris un poem filosofic ca atare este unul

controversat. Citatele cu o oarecare tentă filosofică provin, în principal, din atacurile satirice împotriva lui Homer şi Hesiod, ale căror descrieri antropomorfe ale zeilor le dispreţuia.

Acesta este într-adevăr un fapt distinctiv pentru Xenofan: respingerea categorică a tradiţiei religioase şi a zeităţilor olimpiene antropomorfe. El argumentează că nu poate exista ceva precum divinaţia; fenomene naturale precum cutremurele şi curcubeiele nu sunt mesaje din partea zeilor, spune el, ci ar trebui cercetate şi înţelese în mod naturalist.

A criticat, de asemenea, obsesia grecilor pentru atletism şi atleţi şi cheltuirea banilor publici pentru ambele, afirmând că „mai presus de tăria oamenilor şi a cailor e înţelepciunea noastră. Fără temei e o asemenea deprindere şi nici un drept nu e să se dea întâietate forţei asupra slăvitei înţelepciuni”. Subliniază că şi „de s-ar găsi un bărbat cu pumni voinici”, un alergător mai iute, un luptător mai îndemânatic decât alţii, „nu pentru aceasta ţara s-ar bucura de o mai bună rânduială. De pe urma biruinţei câştigate la întreceri (...) folosul i-ar fi mai mic; căci nu cu ea se umplu hambarele Cetăţii”.^

Fidel atitudinii sale privitoare la cercetare, el a manifestat un interes deosebit faţă de lumea naturală, observând prezenţa fosilelor de peşti şi de alge în vârful munţilor şi făcând speculaţii cu privire la fenomenele meteorologice şi mărimea lumii atât ca întindere, cât şi ca adâncime. Referitor la aceasta din urmă, credea că Pământul se întinde la infinit în jos şi că, prin urmare, Soarele nu putea să se rotească pe sub el noaptea. În schimb, există un soare nou în fiecare zi, compus din „multe focuri mici”.

În scrierile lui Xenofan am citit anecdota despre Pitagora, care ar fi desluşit în lătratul unui câine vocea unui prieten mort. Aceasta era o satiră care amenda doctrina metempsihozei, considerând-o prostească. Xenofan fost un critic necruţător al lui Homer şi al lui Hesiod, reproşându-le că „au pus pe seama zeilor tot ce, între muritori, e lucru de ruşine şi hulă: hoţii, adultere şi înşelăciuni reciproce”.^ Afirma că „dacă boii şi caii şi leii ar avea mâini sau dacă – cu

mâinile – ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii, caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor „.^Credea, în schimb, că există un zeu care nu seamănă cu nimic din ceea ce ştim şi care (vezi în continuare) ar putea fi, de fapt, identic cu lumea însăşi.

În pasajele în care discută subiecte centrale pentru gândirea predecesorilor săi ionieni, dovedeşte că le cunoştea bine ideile şi că fusese influenţat de ele. „Căci toate [jy *trag*] din pământ şi toate în pământ^... Pământ şi apă sunt toate care se nasc şi cresc.Pare să fi crezut că pământul se dizolvă progresiv în mare: „Toţi oamenii au să piară, când pământul cufundat în mare va fi nămol, că pe urmă va începe o nouă facere şi că aceasta e transformarea sortită tuturor lumilor”.^

Această ultimă propoziţie a provocat o dezbatere în rândul cercetătorilor. Ea sugerează, sub influenţa lui Anaximandru, că există o pluralitate de lumi; dar, altundeva în comentariile despre Xenofan şi în remarcile lui Aristotel despre el, pare să fi afirmat că „Lumea este Unu”, o doctrină care, după cum vom vedea, a fost susţinută de Parmenide, filosof influenţat de Xenofan, chiar dacă nu i-a fost efectiv discipol. Însă neclarităţile şi contradicţiile aparente din ideile lui Xenofan nu pot fi puse toate pe seama lui. Un membru de mai târziu al şcolii fondate de Aristotel – şcoala peripatetică – a scris un tratat despre Xenofan şi despre alţi doi gânditori, în care afirmă că Xenofan susţinea că lumea nu este nici finită, nici infinită, nici în mişcare şi nici în repaus. Simplicius, care a scris mult mai târziu, a fost pe drept cuvânt derutat de asemenea afirmaţii.

Dar, indiferent ce a vrut să spună de fapt Xenofan, există în aceste concepţii indicii sugestive care îl leagă de Parmenide. În *Metafizica,* Aristotel spune că Xenofan a fost primul care a afirmat că realitatea este „Unu”A iar Platon îl numeşte pe Xenofan „primul dintre eleaţi”, aceştia fiind filosofii şcolii lui Parmenide, care susţineau doctrina potrivit căreia realitatea este un singur lucru etern neschimbător. Aristotel a mers mai departe, sugerând că Xenofan considera că lumea şi

divinitatea sunt acelaşi lucru;— într-un fragment, el spune într-adevăr că lumea şi zeul sunt „egale în toate felurile”.

După cum ne amintesc comentatorii, ar fi o greşeală să interpretăm referirea la „zeu” în acest context, dându-i acelaşi sens ca în perspectivele mult mai târzii asupra divinităţii, precum cele specifice iudaismului sau creştinismului; pentru că, de fapt, negarea de către Xenofan a existenţei zeilor tradiţionali şi aserţiunea că zeul şi lumea sunt unul şi acelaşi lucru sunt ambele menite să sugereze că „nu există nici un zeu în afară de lume”. Pe lângă conexiunea cu ideile lui Par meni de, aceste noţiuni – dacă asta este într-adevăr ceea ce voia să spună Xenofan – anticipează şi filosofia lui Spinoza, care a trăit cu peste două mii de ani
. * . [41]
mai târziu. —

Un lucru pe care oricine citeşte aceste pagini l-ar putea admira la Xenofan este descrierea unei cine a filosofilor, în care notează: „De-acum podeaua e curată şi mâinile tuturor şi cupele... craterul stă plin cu voie bună şi, în ulcioare, alt vin aşteaptă, pregătit: vin dulce ca mierea, cu miros de floare (...) Nu lipseşte apa: rece, dulce şi limpede. Alături, pâini aurii şi cinstita masă, împovărată de brânza şi de mierea groasă”. „Bărbaţii voioşi” (întotdeauna numai *bărbaţi,* vai!) fac o libaţie, făgăduind mereu „a săvârşi tot fapte drepte”; se bea cu măsură, atât cât să poată „ajunge singuri acasă”; iar discuţia nu este despre mituri şi războaie, ci despre „excelenţă” *(arête).*— Ce imagine plăcută!

HERACLIT

O modalitate sigură de a rămâne în memoria filosofică este aceea de a emite remarci şocante, care sunt obscure sau ambigue – sau, şi mai bine, o combinaţie a celor două. Heraclit este un astfel de exemplu. Cunoscut ca „Obscurul”, „întunecatul” şi „Enigmaticul”, el şi-a presărat obscurităţile cu aroganţă şi mizantropie. A fost un aristocrat, născut în

Efes prin anul 540 î.e.n. sau la scurt timp după aceea, a cărui familie făcea parte din elita conducătoare a oraşului. I-a cedat titlul ereditar de „basileus” unuia dintre fraţii săi şi, mai târziu, a dus o viaţă de pustnic la ţară, deşi s-a întors la oraş atunci când s-a îmbolnăvit, murind la vârsta de aproximativ 60 de ani.

A scris o carte, un exemplar al acesteia fiindu-i oferit lui Socrate de către dramaturgul Euripide (aşa spune Diogenes Laertios, relatând ceea ce este probabil doar o legendă). Euripide l-a întrebat ce părere are despre ea. Socrate i-a răspuns: „Partea pe care am înţeles-o e minunată şi îndrăznesc să cred că la fel e şi cea pe care n-am înţeles-o; dar e nevoie de un scufundător din Delos spre a înţelege totul”A

O problemă majoră legată de înţelegerea filosofiei lui Heraclit este aceea că fragmentele care au supravieţuit sunt ele însele obscure, nefiind clară ordinea în care trebuie aranjate, ceea ce reprezintă o problemă, fiindcă ordini diferite suportă interpretări diferite. În *Retorica*, Aristotel se plânge că „este o muncă a puncta conjuncţiile lui Heraclit, prin faptul că este neclar de care din cei doi membri se leagă, de următorul sau de precedentul?”— şi dă ca exemplu singura propoziţie a cărei poziţie în lucrare o cunoaştem, respectiv propoziţia de început a operei sale: „Oamenii se arată neputincioşi să pătrundă sensul acestui *logos* care există dîntotdeauna”.^ Cel care dăinuie pentru totdeauna este *logos-xA* ori oamenii se dovedesc mereu incapabili să înţeleagă?

Nu cunoaştem nici măcar titlul cărţii sale, lucru care ne-ar fi ajutat cumva să înţelegem despre ce era; doxografii au stabilit că ar fi avut trei părţi, una despre natură, una despre politică şi ultima despre teologie. Asta înseamnă o ruptură cu tradiţia filosofică de până atunci, tratând şi alte subiecte pe lângă cele din sfera cosmologiei. Dar care dintre aceste subiecte conţineau idea principală a ceea ce dorea el să spună? Dat fiind faptul că, din câte se pare, a fost scrisă într-

un stil deliberat oracular – ne imaginăm că o comparaţie cu *Aşa grăit- a Zarathustra* a lui Nietzsche ar putea fi sugestivă (şi probabil chiar şi cu autorul) –, putem vedea cum dificultăţile sporesc.

Descrierea pe care Heraclit o face naturii lumii este însoţită de remarci asupra percepţiei, cunoaşterii şi cercetării: „Naturii [lucrurilor] îi place să rămână ascunsă… ochii sunt martori mai siguri decât urechile^”. (Vrea oare să spună: să observi cu ochii tăi este mai bine decât să asculţi ce spun alţii?) Nici măcar aceia care, precum Pitagora, se implică în cercetarea ştiinţifică nu înţeleg corect lucrurile: „Mulţimea cunoştinţelor nu te învaţă să ai minte; altfel i-ar fi învăţat pe Hesiod şi pe Pitagora, de asemenea pe Xenofan şi Hecateu”.— în orice caz, Heraclit credea că înţelesese adevăratul *logos* – un cuvânt folosit de filosofii greci într-o asemenea varietate de feluri, încât poate fi considerat ca însemnând orice, în tot cazul mai mult decât „relatare”, „teorie”, „cadru”, „cuvânt”, „raţiune”, „semnificaţie”, „principiu” şi, aşa cum am putea-o numi noi, „logica fundamentală (a ceva)”. O reconstrucţie rezonabilă a concepţiei lui Heraclit încercăm în cele ce urmează.

Totul este în mişcare; după cum spune Platon în *Cratylos*, „Heraclit declară într-un fel că «toate lucrurile trec şi nimic nu rămâne»; şi, asemuind realităţile cu unda unui fluviu adaugă: «nu ai putea intra de două ori în acelaşi fluviu»„.— Discipolul său, Cratylos, care era atât de convins că totul se schimbă în permanenţă, nu i-a oferit răspuns, ci doar a mişcat un deget pentru a indica faptul că auzise, deoarece, chiar în momentul în care se pregătea să răspundă, lumea se schimbase deja.

Unii comentatori nu sunt de acord cu faptul că spusele lui Heraclit înseamnă ceea ce susţine Platon. Mai curând, zic ei, el a vrut să spună că lucrurile rămân aceleaşi numai prin schimbare – aşa cum se întâmplă cu un râu: curgerea nu-i distruge continuitatea în a fi acelaşi râu, ci de fapt o

constituie.

Această a doua variantă este mai compatibilă cu o altă doctrină a lui Heraclit, cea a „unităţii contrariilor”. O interpretare a acesteia ar fi că un lucru poate să combine calităţi opuse: „Marea: iată o apă foarte pură şi foarte impură; bună de băut pentru peşti, ea le asigură viaţa; de nebăut pentru oameni, ea îi ucide” La fel, tinereţea şi bătrâneţea, veghea şi somnul, viaţa şi moartea „ca unul coexistă în noi [...] ultimele preschimbându-se devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele”^, deşi, în aceste cazuri, nu simultan. Însă alte fragmente din scrierile sale par să afirme că opusele sunt de fapt identice: „calea şurubului de la piuă, totodată dreaptă şi răsucită este una şi aceeaşi... Drumul în sus şi drumul în jos este unul şi acelaşi”.^ Aceste remarci sunt adevărate: o scară este simultan în sus şi în jos, deosebirea constând în actul urcării sau al coborârii. „Oamenii nu înţeleg cum cele discordante se acordă; există o armonie a tensiunilor opuse, ca de pildă la arc şi la liră.

O altă identificare a contrariilor cere însă o interpretare mai amănunţită: un fragment spune că „binele şi răul sunt unul şi acelaşi lucru”.^ Implică asta o versiune a replicii lui Hamlet „Nimic pe lume nu e bun sau rău decât ce gândul singur hotărăşte”?^ Cel mai probabil, explicaţia este mai profundă, deoarece Heraclit pare să fi susţinut că cel care face posibilă însăşi existenţa este conflictul sau tensiunea ce ţine laolaltă contrariile: „Homer a greşit în versul în care se ruga «ca lupta să piară şi dintre zei şi dintre oameni». Nu şi-a dat seama că astfel se ruga pentru nimicirea universului, căci dacă rugăciunea sa ar fi fost ascultată, toate ar pierET.. toate lucrurile se nasc şi mor prin luptă... dreptatea este luptă şi toate se nasc din luptă şi necesitate”.^

Urmându-l pe Aristotel, mulţi comentatori îl văd pe Heraclit conformându-se vechii tradiţii a ionienilor, considerându-l un monist materialist, adică susţinând punctul de vedere conform

căruia există un singur *arche* material fundamental. După cum am văzut, predecesorii săi nominalizaseră succesiv apa, infinitul şi aerul; el a nominalizat focul. „Această lume, aceeaşi pentru toţi, n-a faurit-o nici vreunul dintre zei, nici vreunul dintre oameni. Ea a fost întotdeauna, este şi va fi un foc veşnic viu, care după măsură se aprinde şi după măsură se stinge."^ Focul se transformă în apă, iar jumătate din apă se transformă în pământ şi jumătate într-un vânt aprig, şi ambele se pot transforma înapoi în apă, şi apa înapoi în foc.— Aceste schimbări sunt rezultatul conflictului, care este o punere în aplicare a dreptăţii ce răstoarnă dominaţia unui lucru de către altul.

Ar putea părea că fluxul şi schimbarea eterne fac imposibilă cunoaşterea, iar Platon credea că asta voia să spună Heraclit. Însă comentariile sale despre valoarea învăţării şi criticile aduse altora pe motiv că nu ajung la înţelegere, chiar dacă studiază şi cercetează, sugerează altceva. Într-adevăr, se pare că el acorda cunoaşterii o mare semnificaţie etică: „O judecată sănătoasă este cea mai mare virtute, iar înţelepciune înseamnă ca în vorbă şi în faptă să te conformezi adevărului, dând ascultare naturii lucrurilor".^ Acesta este motivul pentru care spune despre sine că preferinţa sa este pentru „a vedea şi auzi şi învăţa".

Pitagora predase un mod de viaţă; Heraclit oferă propriile-i sfaturi înţelepte. La fel ca mulţi alţii, el a recomandat moderaţia şi autocontrolul în activităţi precum băutul şi mâncatul, dar, spre deosebire de mulţi alţii, a ridicat în slăvi căutarea faimei: „Oamenii superiori preferă un singur lucru tuturor celorlalte: gloria veşnică".— însă, cum credea şi că cea mai bună moarte are loc pe câmpul de bătălie, nu este clar dacă s-a referit aici la gloria filosofică. El este cel care a spus: „Caracterul este soarta" şi că nu este întotdeauna bine să obţii ceea ce vrei.

în politică, Heraclit a susţinut domnia legii – „Poporul trebuie să lupte pentru legile (cetăţii) întocmai ca pentru zidurile (acesteia)"— – şi alegerea înţeleaptă a conducătorilor.

Ambele sfaturi sunt conforme cu ideea că există un *logos* cosmic (ceea ce poate fi interpretat drept: cosmosul este guvernat de legi universale) şi că raţionalitatea – înţelegerea raţională a acestor legi universale – se aplică la fel de mult în etică şi politică, pe cât se aplică în cosmologie. Însă el nu a fost un protodemocrat; nu avea timp pentru „nebuni" şi pentru „mulţimi... gloata". „învăţătorul celor mai mulţi rămâne Hesiod. Toţi îl socot izvor de învăţături, el care n-a înţeles ce înseamnă ziua şi noaptea: doar sunt una."—

Nu poate fi negat faptul că alţi filosofi şi mai ales cei de mai târziu au fost frapaţi de ideile lui Heraclit – oare cum am putea spune că au fost „influenţaţi" de ele, dat fiind că nici lor, nici nouă nu ne este foarte clar care au fost acestea? Desigur, contemporanii şi succesorii lui au avut propriile interpretări a ceea ce voia el să spună şi au fost, fără îndoială, influenţaţi de către acestea; însă dintr-un astfel de demers s-ar putea extrapola rezultate destul de diferite pentru gândirea ulterioară. Unii cred că Parmenide şi-a dezvoltat filo sofia în opoziţie cu Heraclit, alţii îl văd pe Democrit urmând linia trasată de Heraclit în declaraţiile sale etice; Platon este adesea înţeles ca folosind o interpretare a lui Heraclit în argumentarea caracterului efemer şi a instabilităţii lumii materiale şi o alta împrumutată de la Parmenide, în argumentarea eternităţii şi imuabilităţii lumii inteligibile. Unii l-au văzut pe Heraclit ca aparţinând strict de tradiţia ioniană a fizicii, alţii, ca pe un sceptic. Aşa se întâmplă când vorbeşti în cimilituri.

PARMENIDE

Parmenide s-a născut într-o familie bogată din Elea, fie în jurul anului 515 î.e.n., după cum spune Diogenes Laertios, fie un deceniu sau două mai târziu, aşa încât afirmaţia lui Platon conform căreia tânărul Socrate l-a întâlnit prin 450 î.e.n. poate fi considerată plauzibilă. Ca şi Aristotel, Diogenes spune că Parmenide a fost elevul lui Xenofan, dar că s-a distanţat de

opiniile acestuia. Totuşi, la fel ca şi profesorul său, el şi-a scris filosofia în versuri, folosind hexametri homerici împodobiţi cu imagini preluate în special din *Odiseea.* Diogenes spune şi că au fost voci care au susţinut că Parmenide ar fi studiat cu Anaximandru şi că, la un moment dat, ar fi avut o legătură foarte strânsă cu un pitagorician pe nume Ameinias, de care a fost foarte apropiat, lucru dovedit de faptul că, după moartea lui, Parmenide i-a înălţat un altar „ca unui erou”. Unul dintre motivele acestui devotament ar fi fost acela că Ameinias îl convinsese pe Parmenide să-şi dedice viaţa filosofiei. Unii doxografi l-au descris pe Parmenide drept pitagorician şi nu există niciun motiv să credem că nu ar fi fost în tinereţe adeptul lui Pitagora, deşi la vremea când şi-a scris poemul nu mai era.

Poemul lui Parmenide vorbeşte despre un tânăr transportat de un car înaripat, pentru a întâlni o zeiţă care îi promite că-l va învăţa toate lucrurile.^ Dar, îi explică ea, chiar dacă toate lucrurile pe care i le va spune sunt adevărate, trebuie să le şi testeze singur pe fiecare în parte: „judecă cu mintea încâlcita pricină de care ţi-am vorbit”, spune ea, „dovada mult disputată rostită de mine”. După o lungă introducere, *prooimion,* urmează cele două secţiuni ale poemului, prima fiind intitulată „Calea adevărului”. S-au păstrat aproape 150 de versuri din poemul parmenidian şi peste două treimi din ele fac parte din această primă secţiune. A doua este intitulată „Calea opiniei”, iar zeiţa îl avertizează că de data aceasta va fi vorba despre o imagine a lumii care este înşelătoare: mai exact, despre perspectiva noastră obişnuită asupra lumii, bazată pe senzaţii, iar simţurile noastre sunt amăgitoare. În schimb, prima secţiune, „Calea adevărului”, ne spune că nu se poate dobândi o cunoaştere propriu-zisă decât despre „ceea-ce-es te „(fiinţa), adică despre *realitate,* pentru că „ceea-ce-nu-este” (nefiinţa) nu poate fi literalmente gândit sau spus. Doar raţiunea ne poate duce la adevărul despre „ceea-ce-este”.

Acest adevăr este că fiinţa trebuie să fie un lucru unic,

complet, neschimbător, perfect, întreg şi etern. Punctele de vedere exprimate de alţi filosofi şi întemeiate pe ideea transformării unui *arche* într-o pluralitate de lucruri, cu ajutorul mişcării şi al schimbării, al interacţiunii, al fluxului, al reparaţiei, al amestecului sau al oricărui alt mecanism sugerat de gânditorii respectivi, sunt false în lumina raţiunii, pentru că singurul care poate fi imaginat este Unul etern, imuabil şi atotcuprinzător.

La începutul secţiunii intitulate „Calea opiniei", zeiţa spune: „Aici întrerup vorba-mi vrednică de crezare şi gândul despre adevăr. De-acum, ascultând potriveala înşelătoare a cuvintelor mele, învaţă să cunoşti părerile muritorilor". Apoi, ea descrie o cosmologie în care „cereasca vâlvătaie a focului binefăcător" se află în opoziţie cu „noaptea întunecoasă, deasă şi greoaie la înfăţişare^... totul e deopotrivă plin de lumină şi de nevăzută noapte, amândouă egale, de vreme ce nimic nu ţine «exclusiv» de una sau alta".— „Necesitatea" ţine stelele pe cer; Soarele, Luna, Calea Lactee şi alte fenomene sunt fie „foc curat", fie „beznă în care se amestecă şi o parte de foc", asta explicând diferenţa dintre ele; iar „în mijlocul lor stă zeiţa care totul călăuzeşte: pretutindeni cârmuieşte cumplita naştere şi împreunarea, mânând femeia să se împerecheze cu bărbatul şi, dimpotrivă, bărbatul cu femeia."—

Dar „calea opiniei" sau „calea aparenţei" este, repet, înşelătoare; ea este calea „pe care orbecăiesc muritorii neştiutori, oameni cu două capete"^, care îşi închipuie că trăiesc într-o lume a contingenţei, a pluralităţii şi schimbării. Bazându-se pe simţurile lor înşelătoare, ei cred că lucrurile pot în acelaşi timp să fie şi să nu fie – pentru că, de pildă, un lucru poate să aibă o anumită proprietate într-un anume moment şi să fie lipsit de ea în altul. „Nu urma această cale din obişnuinţă, bazându-te pe simţurile taie", îl avertizează din nou zeiţa pe tânăr; „judecă doar cu raţiunea". Dar este important să cunoşti şi această „caie a aparenţei", astfel încât să o poţi compara cum se cuvine cu cea a adevărului. „Cuvine-

se acum să cunoşti totui”, îi spune ea, „şi sufletul neînfricat al bine-rotunjituiui Adevăr, şi părerile muritorilor, în care nu-i crezare adevărată.”— Deşi în aceste păreri nu există adevăr, e bine ca şi ele să fie cunoscute.

Ideea centrală a gândirii lui Parmenide se bazează pe ceea ce înţelegea prin „fiinţă” („ceea ce este”). Ei o pune pe zeiţă să spună că Fiinţa *este* şi că „nenăscută fiind (...) este nepieritoare, întreagă, neclintită şi fără capăt”. Şi adaugă: „Nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce acum e laolaltă, una şi neîntreruptă”.^ întrebările pe care ie ridică această afirmaţie sunt: este fiinţa un lucru fizic sau este ceva nonfizic, o abstracţiune, precum „infinitul” sau poate un zeu? Dacă este ceva fizic, atunci cum să înţelegem faptul că pentru aproape toţi ceilalţi filosofi, proprietăţile spaţio-temporale sunt caracteristice, ba chiar definitorii pentru domeniul fizic, pe când fiinţa lui Parmenide este simultan tot ceea ce este (tot spaţiul) şi, totodată, nu se schimbă (ceea ce face greu de înţeles semnificaţia timpului, dacă pentru Parmenide timpul există în vreun fel)?

Evident, chestiunea este una controversată, dar cei mai mulţi comentatori sunt de părere că pentru Parmenide fiinţa era ceva fizic. Un fragment o descrie ca pe o sferă, iar potrivit lui Aristotel, Parmenide nu credea în n ic iun fei de realitate nonfizică. Şi nici nu pomeneşte despre vreun „zeu” sau „zei” când vorbeşte despre realitate (zeiţa din poem este doar un artificiu literar), ci pare să privească fiinţa ca fiind universul însuşi, toate lucrurile considerate a fi unui singur – adică totalitatea realităţii fizice.

Ceea ce ridică întrebarea dacă această sferă este infinită, pentru că, dacă nu este, atunci spaţiul trebuie să fie finit, astfel încât sfera să îl poată umpie complet. În orice caz, dacă sfera este fizică, ea trebuie să cuprindă tot spaţiul, pentru că aceasta este nemişcată şi nemişcătoare; şi pentru că nu se schimbă, trebuie să gândim fie că timpul nu există, fie că fiinţa cuprinde tot timpul sub forma unui prezent neschimbător. Acesta pare a fi înţelesul fragmentului care

spune „Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de fiinţă, câtă vreme Soarta a constrâns-o să fie întreagă şi nemişcată”.-^ Această afirmaţie cei puţin este conformă cu teza centrală potrivit căreia realitatea este un Unu neschimbător; dacă susţinem că timpul există doar acolo unde există schimbare, în sfera fiinţei nu poate exista nici schimbare şi, prin urmare, nici timp, cel mult un prezent etern.

Într-adevăr, cum nu poate exista nimic dincolo de fiinţă sau în afara ei, conceptele de schimbare şi de mişcare sunt goale. Ar putea exista schimbare şi mişcare dacă, în afară de fiinţă, ar exista şi nefiinţă („ceea-ce-nu-este”), în sensul că dacă admitem, precum Anaximene, că *arche*-ui se rarefiază şi se condensează, atunci trecerea de la o stare (mai rarefiată) ia alta (mai condensată) şi invers presupune că noua stare în care trece *arche-xA* încă nu era, ca să spunem aşa, prezentă – altfel zis, încă nu exista starea de a fi „mai condensat” în care să treacă „mai puţin condensatul”, iar în lipsa unei astfel de stări încă inexistente, o stare prezentă nu ar avea în ce să se transforme. La fel, discuţia pitagoricieniior despre aerul din afara cosmosului, care pătrunde în ei pentru a-i separa în unităţi distincte, presupune şi ea existenţa a „ceea-ce-nu-este”, ca lucrul asupra căruia acţionează mişcarea şi schimbarea pentru a-i transforma în „ceea-ce-este”.

Esenţial pentru Parmenide este faptul că nu putem gândi *ceea ce nu este*, iar orice poate fi gândit trebuie *să fie.* „Este totuna a gădi şi gândul că [ceva] este.”^ în schimb: „Nu se poate într-adevăr spune nici gădi că ceea ce nu este [este] De asemenea: „Trebuie spus şi gândit că fiinţa este; căci a fi este [posibil], dar neantul nu e [posibil] Un alt mod de a formula această idee este să spui că, dacă te gândeşti, trebuie să te gândeşti la ceva; prin urmare, *nimicul* nu poate exista. Aşadar, nu există decât ceea ce poate fi gândit.

Să observăm că Parmenide nu face simple aserţiuni în partea dedicată căii adevărului; ei oferă argumente. Contrastul izbitor dintre cele două părţi ale poemului constă în faptul că prima are un foarte pronunţat caracter teoretic: în

ea ni se arată că fiinţa trebuie să fie atotcuprinzătoare – altfel spus, că „tot ceea ce este este” (adică o tautologie) – şi că nu putem gândi sau exprima nefiinţa pentru că nefiinţa nu este, prin definiţie, nimic. Pare paradoxal să ne gândim că am putea avea nimicul ca obiect al gândirii. Şi totuşi, se poate discuta mult şi în mod raţional despre ceea ce nu există, dar care e posibil să existe sau a existat, sau va exista, deşi nu există încă, şi aşa mai departe. Şi am putea pune în discuţie afirmaţia conform căreia domeniul realului şi domeniul conceptibilului sunt în mod necesar identice şi exclusive. Dar cei puţin acestea sunt provocări intelectuale profunde, iar filosofia s- a luptat cu ele de-a lungul întregii sale istorii. În schimb, afirmaţiile din a doua parte sunt de o cu totul altă factură: că „există foc, întuneric şi amestecul dintre ele, iar în mijlocul lucrurilor stă o zeiţă care domneşte peste toate”-^. De ia presocraticii anteriori ştim că nu toate aceste teoretizări – că *„arche*-ul e apă, aer” etc. – sunt afirmaţii lipsite de temei, ele bazându-se într-o oarecare măsură pe observaţie şi deducţie; dar, în poemul lui Parmenide, versurile din partea a doua nu par să aibă acest caracter empiric, chiar dacă ele se sprijină, fără îndoială, pe o bază observaţională atunci când susţin că focul vine din ceruri, fiindcă de unde putea veni lumina corpurilor cereşti dacă n-ar fi fost ele însele focuri sau emanaţii ale focurilor? Şi întâmplarea face ca ele să fie într-adevăr focuri – sau, cum e cazul aştrilor mai apropiaţi de noi, reflecţii ale focului.

Parmenide nu a fost un scriitor ia fel de obscur ca Heraclit, însă versurile în hexametri în care este expus sistemul său creează, totuşi, dificultăţi pentru o interpretare clară. În ciuda acestui lucru, ei marchează un moment cât se poate de semnificativ în istoria filosofiei; reprezintă un punct de cotitură, iar influenţa pe care a exercitat-o asupra urmaşilor a fost imensă, indiferent dacă ei i-au acceptat sau nu ideile. Discipolii săi, Zenon şi Meiissos, au apărat teoria Unui ui formulată de Parmenide; Zenon, prin faimoasele sale paradoxuri – Ahile şi broasca ţestoasă şi restul: vezi mai

departe –, a urmărit să demonstreze imposibilitatea timpului şi a schimbării, în timp ce orice gânditor care accepta realitatea schimbării şi pluralitatea a trebuit să dezbată argumentele lui Parmenide şi să găsească modalităţi de a ie depăşi.

Cea mai mare influenţă pe care au avut-o scrierile lui Parmenide, judecând din perspectiva impactului asupra întregii istorii ulterioare a filosofiei, a fost asupra lui Platon şi a piatonicienilor. Platon i-a admirat foarte muit pe Parmenide; l-a pus să se confrunte cu Socrate într-un dialog târziu şi a preluat de la ei ideea că simţurile şi ceea ce ne spun eie despre lumea aparenţelor – lumea familiară din jurul nostru, care pare diversă şi supusă timpului şi schimbării – ne înşaiă cu privire ia adevărata natură a realităţii. Aceasta este o temă care a generat mare parte din realizările filosofiei şi, mai târziu, ale ştiinţei.

ZENON DIN ELEA

Dialogul *Parmenide* ai lui Piaton şi *Vieţile filosofilor* a lui Diogenes Laertios sunt aproape singurele surse de informaţie pe care ie avem despre viaţa lui Zenon. Dacă relatarea lui Piaton este corectă, Zenon s-a născut în anui 490 î.e.n., iar în jurui anului 450 î.e.n. i-a însoţit pe Parmenide ia Atena, unde i-a întâlnit tânărul Socrate.

S-a zis despre că Zenon nu a fost doar elevul lui Parmenide, ci şi fiui său adoptiv şi iubitul lui. Era un bărbat înalt şi chipeş, spune Piaton, iar Diogenes afirmă despre cărţile saie că „sunt piine de perspicacitate”. Aristotel susţine că Zenon a inventat „dialectica”, forma de dispută filosofică ce vizează ajungerea ia adevăr, pornind de ia părerile unui adversar şi demonstrând că ele conduc ia concluzii inacceptabile (aceasta diferă de „euristică”, unde disputa are ioc doar de dragul disputei sau pentru a câştiga nişte puncte).

Diogenes spune că Zenon „avea un caracter cu adevărat nobil, atât ca filosof, cât şi ca om politic”-^, fiindcă atunci

când încercarea sa de a-l răsturna pe tiranul Nearchos— a eşuat, ei a fost arestat şi torturat înainte de a fi ucis, dar nu şi-a trădat prietenii. Moartea lui a dat naştere multor legende. Rugăndu-l pe Nearchos să se apropie ca să-i şoptească ceva personal, Zenon „îi muşcă de ureche şi n-o lăsă până ce nu fu iovit de moarte".— O altă versiune afirmă că i-a muşcat pe tiran de nas, nu de ureche. O a treia spune că, decât să dezvăluie vreun secret, şi-a muşcat propria limbă şi a scuipat-o în obrazul tiranului, iar acest lucru i-a mişcat într-atât pe concetăţenii săi, încât l-au lapidat pe tiran. Când Nearchos i-a cerut să-i numească pe cei care au fost în spatele revoltei, Zenon a răspuns, „Chiar tu, pacostea cetăţii!", moment în care Nearchos a pus să fie aruncat într-o piuă foarte mare şi zdrobit până ia moarte.^

S-ar putea crede că aceste detalii pitoreşti şi sângeroase au doar scopul de a mai anima ceea ce, altminteri, oricine ar crede că nu-i decât povestea serioasă a unor oameni care trăiesc cea mai intensă emoţie în faptul de a gândi; în realitate însă, filosofii au dus vieţi destui de agitate, după cum o dovedesc adesea detaliile ior biografice – şi asta pentru că ideile pot fi periculoase şi cer curaj pentru a ie exprima sau pentru a trăi în conformitate cu eie. Diogene i-a adus un omagiu lui Zenon, după cum urmează:

> Nobilă vrere vădit-ai, o, Zenon, când fără să şovăi,
> Moartea tiranului dând, lanţul Eleei ai rupt.
> Dară ai fost doborât, căci tiranul
> te-a prins şi-ntr-o piuă Rău te-a
> strivit: dar ce spun? trupul tău, nu
> chiar pe tine.—

În dialogul platonician *Parmenide,* Zenon spune că argumentele saie privitoare ia imposibilitatea mişcării şi pluralităţii sunt oferite ca o apărare a tezei parmenidiene, care susţine că realitatea este un Unu neschimbător: „ceie scrise de mine vin efectiv în sprijinul afirmaţiei lui Parmenide şi se ridică împotriva ceior care vor s-o ia în derâdere sub

motivul că, dacă Unui este, afirmaţia aceasta ar da loc mai multor consecinţe ridicole, ba ar duce chiar ia contrariul ei. Scrierea de faţă îi combate, aşadar, pe cei care pun în joc pluralitatea, răspunzându-ie cu aceeaşi monedă, ba chiar cu dobândă, vrând să arate că propria ior ipoteză, cea a existenţei pluralităţii, dă loc ia încă şi mai ridicole consecinţe decât ipoteza existenţei".—

Cu alte cuvinte, argumentele lui Zenon au forma unei *reducţia ad absurdum* a unei ipoteze iniţiale, arătând că pot fi deduse din ea contradicţii.

Zenon a creat aproximativ 40 de paradoxuri, din care sunt cunoscute zece. *Fizica* lui Aristotel este principala sursă referitoare la argumentele formulate de Zenon împotriva principiului mişcării.— Primul dintre cele care s-au păstrat poate fi descris după cum urmează: să presupunem că mergeţi de la un capăt al unui stadion la altul. Pentru a face asta, trebuie să ajungeţi la mijlocul distanţei. Dar, pentru a ajunge acolo, trebuie mai întâi să parcurgeţi jumătate din jumătatea distanţei. Într-adevăr, pentru a ajunge în orice punct, trebuie să ajungi mai întâi la jumătatea drumului către el, însă în primul rând trebuie să ajungi la jumătatea jumătăţii şi, înainte de asta, la jumătatea jumătăţii acelei jumătăţi – şi aşa mai departe, *ad infinitum.* Numai că nu putem traversa un număr infinit de puncte într- un timp finit; ca urmare, mişcarea este o iluzie.

lată un alt paradox: să luăm exemplul lui Ahile alergând în competiţie cu o broască- ţestoasă. Dacă ţestoasei i se dă un avans, oricât de mic, Ahile nu poate să o întreacă niciodată. Pentru a face asta, el trebuie să ajungă în locul de unde a plecat ţestoasa; dar, în momentul când o face, ţestoasa se va fi mişcat deja, iar Ahile trebuie prin urmare să ajungă la următorul punct. Dar când ajunge acolo, ţestoasa... şi aşa mai departe.

Al treilea paradox este următorul: să luăm exemplul unei săgeţi trase spre o ţintă. În orice punct al traiectoriei descrise de ea, săgeata ocupă exact spaţiul pe care îl reprezintă

lungimea sa. Ea este, aşadar, nemişcată în acel spaţiu, pentru că (spune Zenon) toate lucrurile sunt în repaus atunci când ocupă un spaţiu egal cu propria lor mărime. În acest caz, pentru că săgeata ocupă un spaţiu egal cu lungimea ei în fiecare punct al traiectoriei pe care o descrie, ea este nemişcată în fiecare punct din zborul său.

Unele soluţii pentru aceste paradoxuri sunt sugerate de Aristotel însuşi. Argumentul lui Zenon presupune că este imposibil să traversezi un număr infinit de puncte într-un timp finit. Dar asta înseamnă să nu reuşeşti să faci distincţie între divizibilitatea infinită şi extensia infinită. Nu se poate traversa o extensie infinită într-un timp finit, dar se poate face asta într- un spaţiu divizibil la infinit, pentru că timpul însuşi este divizibil la infinit; prin urmare, poţi traversa un spaţiu divizibil la infinit într-un timp divizibil la infinit.

Cât priveşte argumentul săgeţii: Aristotel spune că el „se deduce din presupunerea că timpul este compus din clipe”—[adică din intervale infinitesimale]. Dacă acest lucru nu se acceptă, argumentul nu se mai susţine.

Paradoxurile lui Zenon sunt formulate în aşa fel încât să sugereze că i-a avut în minte cu precădere pe pitagoricieni. Argumentând că numărul este baza realităţii, în mod corelativ, ei susţineau că lucrurile sunt sume de unităţi. Se ştie despre Zenon că ar fi făcut următoarea afirmaţie: „Dacă cineva îmi poate explica ce este o unitate, pot să spun ce sunt lucrurile”. Aici, el oferă un caz clasic de deducţie a unei contradicţii din premisa „că există multe lucruri”, după cum urmează: „Dacă [fiinţele] sunt multe, e necesar să fie atâtea câte sunt şi nu mai multe, nici mai puţine. Iar dacă sunt câte sunt, sunt numărate. Dacă sunt multe, fiinţele sunt nenumărate: căci printre ele se găsesc mereu alte [fiinţe] şi, tot aşa, printre acestea, altele, în felul acesta, fiinţele sunt nenumărate”.^

Un alt argument împotriva pluralităţii se bazează pe supoziţia că lucrurile pot fi divizate. Suntem obligaţi să presupunem că părţile însele trebuie să fie ceva, pentru că,

dacă cele mai mici diviziuni ale lucrurilor ajung în final nimic, cum poate fi ceva compus din nimic? Dacă spunem că părţile nu sunt nimic, dar ele nici nu au vreo dimensiune, cum poate atunci lucrul pe care îl compun să aibă mărime, dat fiind că niciun număr de lucruri fără mărime nu poate constitui un lucru cu mărime? Aşa că rămânem cu presupunerea că elementele lucrurilor trebuie să fie ceva şi de o anumită dimensiune. Dar atunci ele nu sunt elementele de bază ale lucrurilor, întrucât pot fi în continuare divizate, iar dacă părţile lor au la rându-le mărime, ele sunt deci divizibile şi, la fel, şi părţile lor – şi aşa mai departe; prin urmare, diviziunea nu se termină niciodată.

Pitagoricienii par să fie ţinta lui Zenon şi în argumentul lui împotriva spaţiului, vizată fiind doctrina lor despre aerul care pătrunde în cosmos din afara lui. „Într-adevăr, acesta [Zenon] credea că toate fiinţele trebuie să se găsească în ceva; dacă însă spaţiul se numără şi el printre fiinţe, în ce va sta? De bună seamă într-un alt spaţiu şi acesta într-altul şi aşa mai departe.”— Lăsând la o parte presupunerea că spaţiul este privit mai degrabă ca un container, într-un sens similar spaţiului absolut al lui Newton, decât {să zicem) ca un set de relaţii între obiecte, precum şi posibilitatea unor ambiguităţi conceptuale rezultate din folosirea cu sensuri diferite a cuvintelor „ceva” şi „în”, rămâne întrebarea de ce conceptul de spaţiu infinit nu ar fi în mod intrinsec lipsit de coerenţă, aşa cum presupune Zenon?

Asta ridică problema sensului pe care îl are la Zenon conceptul de infinit. Ceea ce a ajuns să poarte numele de „soluţie standard” la paradoxurile lui Zenon privind mişcarea implică analiza matematică, inventată în mod independent de Newton şi de Leibniz în secolul al XVIl-lea, iar discutarea conceptului de infinit al lui Zenon implică distincţia între infinitul real şi infinitul potenţial, cel din urmă căpătând o justificare teoretică deplină abia la începutul secolului XX, în lucrările matematicienilor Richard Dedekind şi Georg Cantor. Alte idei pe care le-a declanşat reflecţia asupra paradoxurilor

lui Zenon: elementele realităţii fizice nu pot fi divizibile la infinit; noţiunea de spaţiu sau de realitate percepută ca întreg este contradictorie; este nevoie să construim logici paraconsistente, care permit ca două propoziţii contradictorii să fie considerate adevărate.

Un aspect relevant pentru paradoxul stadionului şi pentru cel al lui Ahile cu ţestoasa este acela că dacă adunăm *V2* + 14 + Vs etc. obţinem 1 atât pentru intervalele de timp, cât şi pentru cele de spaţiu. Prin urmare, dacă însumezi distanţele pe care cineva trebuie să le parcurgă pentru a ajunge la fiecare punct de mijloc (la jumătatea stadionului, la jumătatea jumătăţii şi aşa mai departe), obţii distanţa finită dintre cele două capete ale stadionului. Acelaşi lucru este valabil şi pentru timpul de care este nevoie ca să parcurgi jumătatea distanţei, apoi jumătatea jumătăţii şi tot aşa. încă o dată, concluzia este că un spaţiu divizibil la infinit se poate traversa într-un timp finit.

Un rezultat important al reflecţiei asupra paradoxurilor este că ele derivă din conflictele ce apar între convenţiile conceptuale pe care le folosim pentru a ne organiza experienţa. De exemplu: atunci când ne gândim 1a mişcare ca 1a un eveniment continuu care se produce într-un interval de timp, ne gândim 1a un obiect care călătoreşte de la o poziţie la alta pe fundalul unor puncte de referinţă fixe, iar din această perspectivă nu ne gândim şi, fără îndoială, nu ne putem gândi 1a obiect ca parcurgând un şir de puncte precise din spaţiu, distincte de punctele imediat învecinate la momente succesive. Dar dacă alegem această a doua perspectivă, potrivit căreia obiectul se află într-un anumit punct din călătoria sa, nu ne gândim şi, fără îndoială, nu ne putem gândi la el aşa cum o facem din prima perspectivă, mai exact ca trecând prin acel punct într-o manieră ce nu poate fi descrisă drept „câte un punct pe unitatea de timp”, dat fiind că tocmai asta este ceea ce facem din a doua perspectivă. Aşadar, problema ţine de noi: uneori, modurile noastre de a descrie acelaşi lucru pentru scopuri diferite şi din perspective

diferite se află în contradicţie unele cu altele. Asta nu implică faptul că mişcarea este iluzorie.

Oricare ar fi meritele fiecărui paradox al lui Zenon şi oricât de bune ar fi contraargumentele formulate la adresa lor, adevărul este că ele provoacă în continuare dezbateri asupra ideii parmenidiene care i-a influenţat atât de mult pe Platon şi o mare parte a filosofiei ulterioare, respectiv ideea că realitatea diferă de aparenţă.

EMPEDOCLE

Lă fel ca Parmenide, Empedocle s-a născut într-o familie bogată şi influentă şi a jucat un rol special în politica oraşului său natal, Acragas, din Sicilia. În ciuda faptului că a fost un aristocrat, a susţinut democraţia, deşi aparent şi-a păstrat manierele nobile, îmbrăcându-se în „veşminte somptuoase”, pretinzând fără vreo urmă de modestie că este înzestrat cu talente superioare:

> Oaspete astăzi vi-s vouă, ca
> zeu fără moarte, necum ca
> Biet muritor, care însă cinstit
> e de toţi după merit,
> împodobit cu panglici şi
> cununi înflorite.®^

Mare parte din faima de care s-a bucurat se datorează probabil faptului că, în cabrate de doctor, săvârşise câteva fapte demne de luat în seamă, salvând de ciumă un alt oraş sicilian, Sebnus, ba, după cum se spune, implicându-se chiar şi în ritualuri de vrăjitorie şi acte de magie. Printre altele, pretindea că stă în puterea lui să controleze vânturile şi furtunile, să redea tinereţea şi să evite răul.

> Intru cu alaiu-mi de oameni, bărbaţi şi
> femei, care-n cinstea-mi Zeci de mii
> vin după mine pe calea ce dă fericire,

Unii dorind profeţii, iar
alţii să afle cuvântul
Mântuitor, ce dă
vindecare de bolile
crunte.—

Reputaţia lui de medic pare să se fi bazat nu doar pe pretenţii de magie. Gaienus îl descrie ca fondator al şcolii italice de medicină, egală ca importanţă altor tradiţii medicale ale vremii. Şcoala sa considera că boala rezultă din dezechilibrul dintre cald, rece, umezeală şi uscăciune, aceste proprietăţi fiind asociate, în diferite combinaţii, cu cele patru elemente pe care el le-a considerat drept bază a tuturor lucrurilor: pământ, aer, foc şi apă. Unele dintre doctrinele şcolii par să rezulte din observaţia directă, de exemplu, aceea că respiraţia are loc prin porii corpului, nu doar prin plămâni şi este conectată cu circulaţia sângelui. Altele poartă amprenta unei gândiri mai primitive, de pildă, aceea potrivit căreia inima ar fi sediul conştiinţei.

Proximitatea oraşului său natal atât de Crotona, cât şi de Elea face cât se poate de plauzibilă presupunerea că Empedocle a studiat şi cu Parmenide – fiind într-adevăr coleg cu Zenon –, şi cu pitagoricienii. O istorioară povesteşte că ar fi devenit la un moment dat chiar pitagorician, dar că a fost exclus din ordin pentru că ar fi furat nişte prelegeri. Afirmaţia potrivit căreia a fost cel puţin pentru o vreme pitagorician şi că, în mod sigur, a fost influenţat de această şcoală de gândire este susţinută de faptul că era vegetarian şi credea în metempsihoză.

Lă fel ca Parmenide, Empedocle a scris în versuri, cei doi fiind ultimii dintre filosofii greci care au recurs 1a poezie. Până la *De rerum natura* a lui Lucreţiu, din secolul 1 î.e.n., opera lui Empedocle a fost cel mai important poem filosofic. Spre deosebire de oricare alt presocratic, de la el ne-au rămas cele mai multe scrieri; conform unei estimări, s-a păstrat aproape o cincime din versurile poemului său *Despre natură.*

Printre poeme se numără şi unul intitulat *Purificări;* se spune că ar fi scris şi o relatare despre invadarea Greciei de către Xerxes, un imn închinat lui Apollo, un tratat de medicină şi mai multe piese de teatru. Ce ştim despre ideile lui ţine de descoperirea în secolul XX a unui papirus – Papirusul Strasbourg – conţinând versuri ale sale şi sugerând un aranjament alternativ al ordinii lor, care lasă să se înţeleagă modalităţi diferite de interpretare.

Cosmologia lui Empedocle se bazează pe ideea că există patru elemente eterne şi indestructibile, din ale căror combinaţii se nasc toate lucrurile. Aceste elemente sau „rădăcini”, cum le numeşte el, sunt pământul, aerul, focul şi apa. El a fost primul care a introdus un *arche* cvadruplu. Spunea că lucrurile sunt combinaţii ale celor patru rădăcini în proporţii diferite şi că schimbarea este procesul de combinare şi separare a celor patru rădăcini, atunci când asupra lor acţionează una sau alta dintre cele două forţe primordiale pe care le numeşte „Iubire”, respectiv, „Ură”. Aceste forţe fluctuează ca intensitate una în raport cu alta, ceea ce explică modul în care prima, apoi cealaltă pot avea ca rezultat agregarea şi apoi separarea lucrurilor.^

Cosmosul este etern şi trece prin cicluri determinate în funcţie de cine deţine controlul: Iubirea sau Ura. În starea sa cea mai bună, cosmosul este inert, cele două forţe sunt în repaus, iar cele patru rădăcini, în echilibru, separate, neamestecate. El este o sferă, ţinută laolaltă de Iubire, Ura păzind zona periferică, exterioară.— Ideea unei sfere încă inerte este de inspiraţie parmenidiană, dar sfera lui Empedocle nu rămâne multă vreme în această stază, fiindcă Ura începe să capete amploare, slăbind legăturile construite de Iubire şi iniţiind astfel un război, din care apare pluralitatea lucrurilor. Pe măsură ce puterea Urii devine tot mai mare, lupta aruncă, în final, cosmosul în haos. Niciun fel de viaţă nu poate exista în această parte a ciclului. Dar apoi puterea Iubirii începe să crească la rândul ei şi cosmosul trece printr-o altă fază a jocului, în care lucrurile se nasc din

combinaţiile elementelor. În cele din urmă, victoria Iubirii readuce sfera la un alt punct de inerţie şi ciclul se reia.

Un aspect interesant al teoriei lui Empedocle este concepţia potrivit căreia combinaţiile elementelor sunt aleatorii, producând o multitudine de lucruri ciudate, precum capete de animale 1a corpuri umane, umeri fără braţe, hermafrodiţi şi alte asemenea malformaţii,^ care dispar 1a fel de repede precum apar, pentru că doar cele bine adaptate supravieţuiesc şi se reproduc.

El credea că vedem emiţând din ochi fluxuri de lumină ce radiază asupra obiectelor 1a care ne uităm şi că toată suprafaţa pielii noastre este un organ senzorial receptor la efluviile emise de lucrurile din jurul nostru, combinaţiile elementelor din care suntem constituiţi răspunzând combinaţiilor de elemente din lucrurile care ne înconjoară, astfel încât le cunoaştem datorită asemănării noastre cu ele.—

învăţase de la Parmenide să considere simţurile ca fiind înşelătoare şi, drept urmare, a afirmat că trebuie să ne folosim raţiunea pentru a înţelege natura lucrurilor din toate perspectivele. De 1a pitagoricieni a preluat doctrina metempsihozei şi, la fel ca ei, consideră că dobândirea cunoaşterii purifică într-atât sufletul, încât el poate să scape din ciclul renaşterii.

Moartea lui Empedocle este subiect de anecdote, cea mai cunoscută dintre ele fiind aceea conform căreia s-ar fi aruncat în vulcanul Etna pentru a dispărea pentru totdeauna, astfel încât oamenii să creadă că a ajuns în rai fără să moară, confirmând în felul acesta statutul său divin; însă şiretlicul far fi fost descoperit, fiindcă lava a aruncat pe buza craterului una dintre faimoasele lui sandale de aur. Există variaţiuni ale acestei poveşti, împreună ducând la cupletul: „Marele Empedocle, suflet ardent,/ Sărind în Etna, fu fript pe moment”.^ O alternativă mai sobră, relatată şi de Diogenes Laertios, este că şi-a rupt un picior la bătrâneţe, a murit la scurt timp după aceea şi a fost înmormântat la Megara, locul mormântului său fiind cunoscut în Antichitate.^

Ca şi în cazul altor presocratici, reflecţia asupra ideilor lui Empedocle arată că aceşti filosofi nu sunt atât de fantezişti cum par la prima vedere. Cele patru „rădăcini” identificate de Empedocle – pământ, aer, foc şi apă – pot fi văzute ca întruchipând sau reprezentând formele în care există lucrurile fizice: solide, lichide, gazoase ori combinaţii ale acestora. Aristotel spune că Empedocle voia ca noi să înţelegem că focul se află într-o relaţie particulară cu celelalte trei, întrucât acţionează asupra lor pe parcursul luptei dintre Iubire şi Ură.^ Includerea de către el a ¿w-ului, pe care îl numea mai degrabă *aither*, pentru a-şi deosebi propriul punct de vedere de cel al lui Anaximene, s-a bazat pe descoperirea faptului că aerul este o substanţă fizică reală. Se spune că a demonstrat acest lucru în mod experimental, cu ajutorul unei clepsidre sau al unui ceas cu apă: şi-a presat un deget deasupra deschizăturii, întorcând obiectul şi scufundându-l în apă, apoi a ridicat degetul, astfel încât aerul din interior a ieşit afară sub formă de bule, dovedindu-şi astfel existenţa reală celor care se frecau 1a ochi după ce susţinuseră că nu există nimic acolo.^ Unii, mai degrabă hiperbolic, au pretins că acesta este primul experiment ştiinţific consemnat.

Trebuie luată în considerare şi descrierea făcută de Empedocle forţelor care impulsionează schimbarea, sub forma agregării şi dezagregării elementelor: Iubirea (*philoter,* unii traducători preferă Prietenie) şi Ura *{neikos).* În cazul oamenilor, acestea sunt sentimente care guvernează o mare parte a interacţiunilor dintre ei şi, ca şi 1a alţi presocratici, nevoia unei explicaţii privind apariţia fenomenelor înrudite de schimbare şi mişcare este oferită captivant de generalizarea experienţei noastre ca agenţi şi, în particular, de felul în care emoţiile conexe atracţiei şi respingerii explică în general conectarea cu ceilalţi şi retragerea în singurătate. În absenţa altor candidaţi la rolul de forţă sau forţe motrice, proiecţia generată de un exemplu atât de clar şi de familiar este un lucru de înţeles.

Aristotel l-a numit pe Zenon inventatorul dialecticii; pe

Empedocle l-a creditat ca inventator al retoricii.^ Asta s-a datorat fără îndoială reputaţiei sale de mare orator şi elocinţei poemelor sale.

ANAXAGORA

În anul 476 î.e.n., lumea greacă a fost zguduită de un eveniment dramatic: un mare meteorit – „de mărimea unei căruţe"^ – a căzut din cer la Aigospotamos, în Dardanele. Cam din aceeaşi perioadă există rapoarte privind apariţia unei comete, despre care se crede acum că a fost cometa Halley. În maniera obişnuită în care se ţes legendele în jurul indivizilor importanţi, s-a spus că Anaxagora ar fi prezis sosirea meteoritului căzut; o imposibilitate, care însă ilustrează mai degrabă faima de care se bucura în epoca sa şi în cele următoare, decât puterile pe care le avea ca om de ştiinţă. Pe lângă reputaţia intelectuală, a mai dobândit una, cea a gânditorului distrat tipic, care renunţă 1a cele lumeşti pentru a se dedica unei vieţi de cercetare şi reflecţie.

Anaxagora s-a născut 1a Clazomene, în Ionia, în jurul anului 500 î.e.n. sau poate puţin mai devreme, ceea ce-l face un contemporan mai în vârstă al lui Empedocle. Doxografii spun că a fost elevul lui Anaximene, dar acest lucru este extrem de improbabil, dat fiind că cele mai credibile date pe care le avem despre cei doi ne spun că Anaximene a murit înainte ca Anaxagora să se nască. În orice caz, asta ar putea însemna că el şi-a început cariera filosofică sub influenţa ideilor lui Anaximene, o probabilitate susţinută de remarca lui Teofrast, conform căreia Anaxagora „şi-a însuşit filosofia lui Anaximenes"

Un aspect interesant al poveştii lui Anaxagora este acela că a fost primul dintre filosofii de seamă care a făcut carieră la Atena şi, mai mult decât atât, că a sosit în acest oraş în anul 480 î.e.n., anul bătăliei navale de 1a Sala mi na, unde grecii conduşi de Temistocle i-au înfrânt decisiv pe perşii lui Xerxes, punând astfel capăt ameninţării persane asupra lumii greceşti. Altminteri, perşii controlaseră multă vreme oraşele

greceşti de pe ţărmul răsăritean al Mării Egee, inclusiv, evident, pe cele din lonia, ceea ce înseamnă că Anaxagora era, tehnic vorbind, un supus persan. Acest lucru sugerează la rândul său şi că ar fi putut ajunge la Atena ca soldat în armata persană.

Indiferent dacă lucrurile stau sau nu astfel, el era deja un filosof şi chiar unul destul de important, încât să ajungă, după cum ne spune Platon în *Phaidros,* tutore al tânărului Pericle, devenit apoi cel mai mare om de stat din epocă. Anaxagora l-a învăţat „gândirea cea înaltă”, spune Platon, şi cum „să pătrundă natura raţiunii, cât şi pe cea a absenţei ei”.^® O sursă mai puţin plauzibilă spune că Anaxagora a fost, de asemenea, tutorele dramaturgului Euripide.

Asocierea cu Pericle a fost una fatidică, pentru că a contat, probabil, atunci când Anaxagora a fost chemat la judecată, în anul 450 i.e.n., fiind învinuit de impietate. Acuzaţiile i-au fost aduse de Cleon, un general al armatei ateniene în Primul Război Peloponeziac. Cleon era un adversar politic al lui Pericle şi este descris atât de Tucidide, cât şi de Ari stofa n ca un om lipsit de scrupule. Temeiul acuzaţiei împotriva lui Anaxagora era legat de teoria sa despre natura Soarelui şi a Lunii – anume, că Soarele ar fi o piatră incandescentă, iar Luna ar avea aceeaşi substanţă ca şi Pământul.^ Se spune că Pericle i-ar fi luat apărarea lui Anaxagora la proces şi apoi ar fi aranjat să fie eliberat (sau, poate, să evadeze) din închisoare şi să părăsească Atena. Anaxagora s-a întors in Ionia şi s-a stabilit definitiv într-o colonie a Miletului din Troada, la Lampsakos. La moartea sa, locuitorii din Lampsakos au ridicat în memoria lui un altar dedicat Adevărului şi Minţii, iar data morţii sale a devenit o sărbătoare şcolară anuală pentru copii. Aparent, el ar fi cerut asta.

Diogenes Laertios spune că Anaxagora a scris o carte într-un stil „plăcut şi cu măreţie”.— S-au păstrat din ea doar câteva citate din prima parte, datorită lui Simplicius.

Ca şi Empedocle, Anaxagora a trebuit să facă faţă provocării

formulate de Parmenide: cum să explice lumea pluralităţii şi a schimbării, pe care ne-o prezintă simţurile noastre, în lumina argumentelor parmenidiene împotriva amândurora, şi problema metafizică a ceea ce există în mod absolut. A acceptat concepţia lui Parmenide, potrivit căreia ceea ce există în mod absolut trebuie să fie neschimbător şi etern, nimic să nu-i poată fi adăugat şi din care nimic să nu poată fi îndepărtat. El fie a fost de acord cu Empedocle – presupunând că îi cunoştea opera, ceea ce este foarte probabil –, fie a ajuns în mod independent la aceeaşi concluzie, respectiv că „venirea pe lume” şi „moartea” nu înseamnă creaţie şi distrugere, ci sunt, de fapt, rearanjări – amestecuri şi separări de elemente ce există etern.

Dar a adăugat ideea că elementele fundamentale sau „seminţele” – *panspermia* – lucrurilor sunt prezente laolaltă în tot, lucrurile individuale deosebindu-se unele de altele doar prin preponderenta unuia asupra celorlalte şi nu prin absenţa celorlalte. Decurge de aici că elementele nu sunt niciodată separate unele de altele în formele lor pure, aşa cum credea Empedocle că trebuie să se întâmple în ceea ce el descrisese drept starea de repaus a ciclului universal.

Ceea ce exista iniţial, înainte ca lumile să ia naştere, spunea Anaxagora, este o masă nediferenţiată şi nelimitată, formată dintr-un amestec nedeterminat de seminţe ale lucrurilor, fiecare dintre ele fiind compusă din părţi infinit de mici. Pe lângă asta, există *nous*, „mintea” sau „raţiunea”, care acţionează asupra acestei mase, o pune în mişcare şi, astfel, produce lucruri individuale, prin agregarea seminţelor, sau moartea lor, prin separarea seminţelor. Fiecare lucru individual poartă în el fiecare tip de sământă, dar, după cum am menţionat, ele vor avea caracterul celui care este prezent în cea mai mare măsură. Nu există vid, nu există „nimic”; universul este tot ce există; şi în sprijinul acestei afirmaţii el realizează, aşa cum făcuse Empedocle înaintea lui, demonstraţii experimentale ale existenţei corporale reale a aerului, pentru a arăta că nu este „nimicul” pe care par să-l

sugereze simţurile.

Ideea de *nous* ca o cauză externă care acţionează asupra masei de seminţe era necesară ca răspuns la argumentul lui Parmenide potrivit căruia corpul nu are nicio forţă motrice proprie. Predecesorii lui Anaxagora din tradiţia ioniană par să fi presupus pur şi simplu că *arcke* se mişcă de la sine sau în mod inerent cauzal, dar perspectivele lui Empedocle şi Heraclit au introdus ideea unui factor cauzal separat de elemente şi adăugat lor: Iubirea şi Ura, acţiunea *logos*-|*A*|*n* sau «mo-ului, Ar fi însă o greşeală să credem că *nous*-ul lui Anaxagora este ceva imaterial, aşa cum a ajuns să fie văzută „mintea"; el afirmă că este „cel mai subtil dintre toate lucrurile", poate pătrunde peste tot printre celelalte seminţe şi este în sine „pur" sau neamestecat, ceea ce îi dă eficienţă cauzală în raport cu toate celelalte sau, aşa cum spune el, „putere asupra" restului. În mod şi mai enigmatic, afirmă că *nous*-ul „de toate a avut cunoştinţă",— aşa cum ar face o minte infinită; asta în cazul în care nu vrea să spună că el este „familiarizat", în sensul de „în contact", cu toate lucrurile.

Critica lui Aristotel cu privire la concepţia lui Anaxagora despre *nous* susţine că aceasta nu e decât un mijloc oportun de a umple lacunele explicative: .Anaxagora, când e vorba să lămurească facerea lumii, recurge la Inteligenţă ca la o maşinărie ce explică acest lucru şi o pune la contribuţie când vrea să răspundă la întrebarea: De ce este necesar cutare lucru? Când e vorba de explicarea tuturor celorlalte procese, el recurge mai degrabă la orice altă cauză".— Conceptul funcţionează mai degrabă ca argument *deus ex machina*, invocând în orice situaţie o zeitate pentru a explica ceea ce pare inexplicabil. Este cu siguranţă greu să găseşti în fragmente o justificare pentru modul în care *nous*-|*A* imprimă amestecului iniţial al lucrurilor o „mişcare de rotaţie", prin aceasta cauzând separarea recelui de cald, a rarului de dens, a uscatului de umed şi aşa mai departe^ –, deşi niciodată complet; uscatul are mereu puţin umed în el, caldul conţine mereu ceva rece şi invers. În cele din urmă, vârtejul separării

produce două mase distincte, una în care predomină caldul, lumina, uscatul şi elementele rare, şi alta în care preponderente sunt recele, întunericul, umedul şi elementele dense. Prima este *aether* sau foc, a doua este aer.

Pentru că are o preponderenţă a rarului asupra densului, *aether*-ul constituie „exteriorul”, iar aerul, fiind mai dens, constituie „interiorul” lumii. Prin agregare, aerul se transformă apoi în nori, apă şi pământ, iar pământul în pietre. Există multe lumi, după cum sugerează unul dintre fragmente; şi dacă asta este ceea ce voia să spună Anaxagora, el nu se abate în această privinţă de la gândirea ioniană de dinaintea sa. El credea că „Pământul are formă plană… şi că aerul care (îl) înconjoară îl menţine în plutire”; cutremurele „se produc din cauza aerului, care se ciocneşte năprasnic, venind de sus, cu aerul aflat sub pământ”. Spunea că „râurile îşi au sursa în ploi” şi că oceanele îşi obţin apa din râuri, deşi Nilul e alimentat de zăpezile care se topesc în Etiopia. Stelele sunt pietre care s-au deprins din Pământ şi au devenit incandescente din cauza vitezei cu care zboară, dar noi nu le simţim căldura pentru că sunt mult prea îndepărtate. împreună cu Soarele şi Luna care, de asemenea, sunt „pietre care ard” fierbinţi, ele sunt „antrenate laolaltă de mişcările circulare ale văzduhului”. Soarele este – mai corect, se simte – mai fierbinte decât stelele pentru că nu se află atât de departe. El este mai mare decât Peloponezul, iar lumina sa este reflectată de Lună sub forma luminii.

Eclipsele lunare apar când Luna e acoperită de umbra aruncată de Pământ, atunci când acesta se interpune între Soare şi Lună.—

O mare parte din aceste observaţii sunt foarte abile. Anaxagora trebuie să fi avut o vedere excepţional de bună, fiindcă spune că Luna, care are o compoziţie fizică similară cu a Pământului, are pe suprafaţa ei „câmpii şi prăpăstii”. Dar a fost vizionar şi în alte privinţe; a spus că plantele sunt creaturi vii şi că ele şi animalele, desigur, provin din aceleaşi

panspermia (seminţe) originare ale lucrurilor, deosebindu-se doar prin amestecurile din interiorul lor. A formulat o teorie a percepţiei care afirmă că noi simţim lucrurile „prin opuşi”, ca atunci când eu simt că acelaşi bol de supă este rece, dacă mâna mea e caldă, dar că el este cald, dacă mâna mea e rece. Imaginea percepută de pupila ochiului trebuie să aibă o culoare diferită de cea a pupilei pentru a fi văzută. Vedem mai puţin bine noaptea, pentru că lucrurile au culori mai apropiate de culoarea pupilei.

Anaxagora reprezintă un studiu de caz interesant pentru momentul presocratic al filosofiei, fiindcă, în teoria lui, combinaţia de gândire *a priori* şi deducţii din observaţii, tipică nu doar pentru începuturile filosofiei, ci pentru întreaga ei istorie, se manifestă în mod clar. Ceea ce spune el despre sursa apei din râuri, eclipsele de Lună şi unele fenomene ale percepţiei senzoriale anticipează interesant nu doar ideile ulterioare, ci şi posibilitatea verificării lor empirice. Ceea ce acceptă de la Parmenide cu privire la felul cum trebuie să fie realitatea – şi anume, eternă şi neschimbătoare în natura ei fundamentală – şi modul cum rezolvă el problema pe care o ridică acest lucru – cum, aşadar, poate exista schimbare, creştere şi moarte? – reprezintă o paradigmă a luptei timpurii a filosofiei cu întrebarea legată de aparenţă şi realitate, problema perenă. Abordarea acestor întrebări în maniera sa personală reprezintă o paradigmă şi dintr-o altă perspectivă: cea a raţiunii care operează pe baza observaţiilor, atunci când acestea sunt singurele instrumente de cercetare disponibile.

LEUCIP ŞI DEMOCRIT

Nu este clar dacă ideea de „seminţe” din teoria lui Anaxagora a avut vreo influenţă asupra atomismului lui Democrit şi Leucip, dar există cel puţin o superficială similaritate a concepţiei de bază.

Aromismul este teoria conform căreia totul este compus din obiecte minuscule imperceptibile, fiecare fiind „insecabil/de

netăiat” *(átomos* înseamnă „de netăiat” sau „indivizibil”). El a fost principalul concurent al sistemelor (diferite în alte privinţe, dar asemănătoare prin faptul că nu sunt mecaniciste) avansate de Platon şi Aristorel. Atomismul lui Leucip şi Democrit pare să rezolve foarte bine problemele lăsate moştenire de Parmenide şi discutate de alţi presocratici post-parmenidieni, astfel încât Aristorel, impresionat, chiar dacă nu era de acord cu el, s-a simţit obligat să studieze atomismul foarte detaliat. Ca urmare, el a scris despre Democrit o lucrare în câteva volume – din păcate, pierdută, cu excepţia câtorva fragmente citate de Simplicius.—

Nu se ştie mai nimic despre Leucip şi e posibil chiar ca el să nu fi existat – înrr-adevăr, Epicur, cu care ne vom întâlni mai târziu, neagă existenţa lui. Alţi doxografi spun că s-a născut la Milet, în Ionia, sau la Elea, în Italia – adică, o extremitate sau alta a lumii greceşti, ceea ce sugerează mai degrabă combinaţia de elemente ionice şi eleate în teoria care îi este atribuită, decât că ar oferi dovezi despre locul naşterii sale. Însă alte tradiţii spun că s-a născut la Abdera, în Tracia, în extremitatea nordică a lumii greceşti, de unde este originar şi discipolul său, Democrit.

Presupunând că Democrit a existat şi probabil că aşa este, cărţile care îi sunt atribuite, *Despre intelect* şi *Marele sistem al lumii* („Macrocosmos”), au fost scrise cândva în jurul anului *440—450* î.e.n. Pare să fi fost, prin urmare, contemporan cu Empedocle şi Anaxagora şi, aşa cum s-a întâmplat şi în cazul lor, gândirea lui s-a conturat ca răspuns la Parmenide. Democrit s-a născut în jurul anului 460 î.e.n. şi s-a spus despre el că a trăit până la o sută de ani. Aceasta înseamnă nu doar că a fost contemporan cu Socrate şi Platon, dar şi că era încă în viaţă atunci când Arisrotel studia cu Platon. A fost un mare călător, lăsând, în numeroasele sale cărţi, descrieri ale călătoriilor făcute în jurul lumii antice, ajungând chiar şi în India, potrivit unor doxograh. Într-adevăr, a fost un autor prolific, pentru că în afară de lucrările sale filosofice, care acopereau domenii precum metafizica, etica, matematica şi

ştiinţele naturii, a scris şi despre agricultură, artă, medicină, gramatică, literatură şi chestiuni militare. Unii comentatori mai recenţi cred că e posibil ca multe dintre aceste cărţi să fi fost scrise de elevii săi din Abdera; ca şi în cazul tratatelor atribuite lui Hipocrate, ele ar fi aşadar producţii ale unei şcoli, nu ale unui individ. În orice caz, una dintre lucrările filosofice care par să-i fi fost atribuite pe drept este intitulată *Micul sistem al lumii* („Microscosmos”), un omagiu adus profesorului său Leucip.

Lucrările lui Democrit se numără printre comorile pierdute ale lumii antice, supravieţuind doar sub formă de citate şi mărturii, la fel ca multe altele. Însă aici trebuie făcută o menţiune, şi anume că majoritatea citatelor din opera sa şi a referinţelor la numele lui se găsesc în lucrările lui Aristotel şi în cele ale comentatorilor lui Aristotel, ceea ce înseamnă că noi vedem atomismul prin ochii adversarilor lui.

Esenţa teoriei atomiste este exprimată prin aceea că există un număr infinit de entităţi ce nu pot fi tăiate, sunt indivizibile, fundamentale, eterne şi neschimbătoare în toate privinţele, cu excepţia poziţiei. Natura lor eternă şi imuabilă le face să satisfacă cerinţa parmenidiană privind realitatea. În afară de ele există „vidul”, nimicul – dar nimicul este real, contrar afirmaţiei lui Parmenide că el nu poate exista. Vidul este asemenea spaţiului prin aceea că el separă atomii, care sunt astfel capabili să se mişte în vid şi să se ciocnească unii de alţii; teoria spune că diversele lor forme înlesnesc posibilitatea ca ei să se unească în aglomerări mai mari şi ca aceste aglomerări să se separe din nou mai târziu, dând astfel naştere tuturor fenomenelor care ţin de lucruri şi de schimbarea lor în lumea sensibilă. Asta trimite la ideea, întâlnită şi la Empedocle şi Anaxagora, că „venirea pe lume” şi „moartea” sunt doar schimbări, nu creaţii şi distrugeri a ceea ce există.

Atomist ii numeau atomii „ceea-ce-este” şi vidul „ceea-ce-nu-esre”. Aristotel, în *Metafizica,* descrie relatarea atomiştilor privind modul în care atomii constituie lucrurile, după cum

urmează: „Ei recunosc trei deosebiri de acest fel: forma, ordinea şi poziţia, căci, spun ei, fiinţa se deosebeşte numai prin înfăţişare, orânduire şi direcţie. Dintre acestea înfăţişarea dă forma, orânduirea dă ordinea, iar direcţia o dă poziţia. Într-adevăr, ca să luăm un exemplu, A se deosebeşte de N prin formă, AN de NA prin ordine, iar N de Z prin poziţie”—. Şi apoi adaugă: „Cât priveşte întrebarea privitoare la obârşia mişcării şi la felul cum ea se integrează în lucruri, ei, ca şi ceilalţi, au trecut cu uşurinţă peste ea, lăsând-o la o parre”.-^-

Cea mai de încredere descriere a teoriei atomiste apare într-un lung citat, dat de Simplicius, din cartea lui Aristotel despre Democrit, unde scrie:

> Democrit socoteşte că natura [materia] lucrurilor eterne constă într-o mulţime de mici substanţe infinite ca număr. Pentru ele presupune [existenţa] unni alt spaţiu, infinit ca întindere. El numeşte acest spaţiu cu următoarele denumiri: *vid, non-ceva, apeiron.* Cât despre fiecare dintre aceste snbstanţe [foloseşte] cuvintele: *existent* şi *solid* şi *real.* [Ele] posedă cele mai felurite forme şi configuraţii şi diferă între ele în ceea ce priveşte mărimea. Din aceste substanţe se ivesc şi se constituie (...) corpnri perceptibile. În vid ele se ciocnesc şi se deplasează conform principiului neasemănării şi a celorlalte deosebiri; în nrrna acestei deplasări ajung într-un contact nemijlocit atât de strâns, încât se ating şi rămân foarte aproape unele de altele. Unele din aceste mici substanţe sunt scalene, altele sunt ca nişte mici cârlige, nnele sunt concave, altele convexe, altele posedă nenumărate alte deosebiri. [Democrit] este de părere că [substanţele] aderă şi rămân laolaltă doar până când intervine o acţiune externă, o necesitate mai puternică, provenită din mediul înconjurător, care produce un cutremur şi iarăşi le împrăştie.^^

Trebuie observat că, în această descriere, Aristotel menţionează o explicaţie oferită de aromişri pentru mişcare: şi anume că „în vid [elementele] se ciocnesc şi se deplasează conform principiului neasemănării lor şi a celorlalte

deosebiri”.^ Teofrasr scrie că Leucip spusese că, din schimbarea şi mişcarea neîncetată a lucrurilor pe care o resimţim, s-ar putea deduce că şi părţile lor componente trebuie să fie în permanentă activitate. Prin urmare, a romi ştii nu erau arar de leneşi în această privinţă, cum se plânsese Aristotel, ci ofereau în schimb o teorie naturalistă, care se descotorosea de metafore precum „Iubire”, „Ură” şi „Dreptate” drept explicaţii probabile ale mişcării şi schimbării.

Cât priveşte o „explicaţie a originii... lucrurilor existente”, pot fi oferite două comentarii. Atomismul propune în mod cert o explicaţie a fenomenelor sensibile, aceasta constând în combinările şi separările atomilor. În acest sens, atomişrii fac ceea ce au făcut înaintea lor presocraticii ionieni, care au explicat cum *arehe-ul* creează sau constituie lumea pe care o experimentăm. Prin contrast, este greu să găsim la Parmenide o descriere a motivului pentru care lumea *ne apare* aşa cum o fiice, ca un domeniu plural şi în schimbare, alta decât simpla menţiune a faptului că simţurile noastre sunt „înşelătoare”. Aristotel, desigur, voia să spună că atomiştii nu ne dau o descriere a modului în care atomii şi vidul iau de fapt naştere; nici nu suntem lămuriţi ulterior cum ia fiinţă realitatea sau oricare ar fi numele folosite pentru a desemna *arche*-ul.

Dar ce este interesant în privinţa răspunsului atomiştilor la provocarea parmenidiană – şi anume, că orice lucru real trebuie să fie etern şi neschimbător – este faptul că ei o acceptă, însă apără totodată şi pluralismul. Argumentul parmenidian era acela că, dacă există o multitudine de lucruri, fiecare dintre ele trebuie să aibă acelaşi caracter ca Unul; iar atomiştii spun, în esenţă: „Bine; de ce nu pot să existe infinit de multe lucruri, cu proprietăţile metafizice a ceea ce eleaţii numesc Unul?” Cât priveşte chestiunea d¡vizibilităţii infinite, ei au contrazis argumentul lui Zenon, sfârşind de fapt prin a-l accepta; Zenon afirmase că este lipsit de coerenţă să presupunem divizibilitatea la infinit, iar atomiştii au spus: „Suntem de acord, de asta susţinem că

atomii nu sunt, după cum le sugerează şi numele, divizibili la infinit sau altfel".

Ca şi predecesorii lor, atomiştii au oferit teorii despre corpurile cereşti, despre percepţie şi despre contrastul dintre ceea ce Democrit numea cunoaşterea „autentică" şi cea „obscură".— În timp ce cosmologiile anticilor pot să limpezească perspectivele metafizice şi epistemologice care le sprijină, ele prezintă, în fapt, doar interes istoric, iar asta s-ar putea spune şi despre descrierea pe care o fac atomiştii Soarelui, Lunii şi stelelor, şi despre „vârtejul" în cate (în mod ciudat, dat fiind că în sistemele centrifuge obiectele cele mai grele sunt aruncate cel mai departe) corpuri mai grele se aflã în centrul cosmosului. Teofrast este principala sursă pentru concepţiile atomiştilor despre aceste teme.

Alături de filosofia lui Platon şi cea a lui Aristotel, atomismul este cea mai influentă dintre filosofiile antice. Mai târziu, el a fost sursă de inspiraţie pentru Epicur, iar prin el, pentru poemul metafizic latin *De rerum natura* al lui Lucreţiu şi, în cele din urmă, pentru ştiinţa lumii moderne, în ideile lui Gassendi şi ale „corpuscularîştilor" din secolul al XVII-lea („corpuscul" este de fapt un alt cuvânt pentru „atom", deşi el înseamnă mai degrabă „corp mic" decât „lucru care nu poate fi tăiat"). Ideile lui au fost elogiate, fiind privite ca o culme a filosofiei presocratice de către savanţi precum Jonathan Barnes, care descrie atomismul drept „apogeul gândirii greceşti timpurii", şi Theodor Gomperz, care spune că ar fi fost „Fructul copt din pomul vechii doctrine ionice a materiei". După cum am temarcat deja, acest fruct ionic a fost însă servit de aromişri într-o mâncare eleată; de aici, savoarea lui intelectuală mult îmbogăţită.

SOFIŞTII

În sensul originar al cuvântului, un „sofist" era un om educat, cu experienţă în unul sau mai multe domenii ale învăţării (*sophos* înseamnă „inteligent", „abil", „înţelept"). În

secolul al V-lea î.e.n., cuvântul „sofist” ajunsese să desemneze ceva mult mai specific: o persoană care şi- a făcut o profesie – câştigându-şi astfel existenţa – din a oferi lecţii despre tehnicile retoricii şi oratoriei. Să vorbeşti bine în public era o deprindere foarte apreciată în oraşele din Grecia clasică, în care cultura era în mare măsură orală şi, cu siguranţă, una în care reputaţia şi statutul indivizilor depindeau într-o măsură semnificativă de prestaţia pe care o aveau în dezbaterile publice —susţinerea unui punct de vedere, elocinţa, persuasiunea şi putere de a controla audienţa. Pentru că aceasta era o deprindere atât de căutată, sofiştii trăiau bine predând-o. Ea era la mare preţ în democraţia ateniană a secolului al V-lea, unde dezbaterea politică şi juridică ocupa un loc central în viaţa oraşului.

Socrate şi Platon îi antipatizau pe sofişti pe motiv că se ofereau să-i înveţe pe cei interesaţi, contra cost, cum să deprindă abilitatea de a-i convinge pe alţii asupra validităţii oricărui punct de vedere, ceea ce însemna că îi învăţau pe oameni cum să câştige dispute, nu cum să descopere adevărul. În *Euthydemos*, Platon dă exemple de trucuri pe care sofiştii le dezvăluiau oricui dorea să-şi învingă adversarii într-o dezbatere.— Fără îndoială, asta făceau mulţi sofişti şi, fiindcă Socrate şi Platon au fost critici faţă de ei, cuvântul „sofist” are acum o conotaţie peiorativă. Spunem despre un argument demagogic că este „sofistic”, acţiunea de a aiuri pe alţii este numită „sofisticărie”, iar cuvântul „sofisticat” – deşi folosit acum pentru a descrie un gust rafinat, eleganţă superlativă şi alte asemenea –, în sensul său originar, implică orice este făcut complicat şi năucitor în mod deliberat, pentru a-i induce în eroare pe alţii.

Această imagine denigratoare a sofiştilor, deşi fără îndoială mai degrabă justificată decât nejustificată, nu este întru totul corectă. Pe lângă predarea retoricii şi a oratoriei, sofiştii mai predau şi ceea ce se cerea pentru a însoţi abilitatea de a fi un bun vorbitor public, pentru că este inutil să fii elocvent, dacă nu ai nimic în privinţa căruia să fii elocvent – dacă nu ştii

istorie sau literatură, dacă nu ştii nimic despre idei, dacă nu ai reflectat niciodată asupra binelui şi a răului, asupra stării societăţii şi a felului în care să duci o viaţă încununată de succes. Societatea greacă în general devenise mai cultivată, mai bogată şi mai avansată în secolul al V-lea î.e.n., iar dorinţa de a beneficia de o educaţie care să depăşească tradiţionalele cunoştinţe de bază din aritmetică, citire şi gimnastică, crescuse foarte mult. Teoriile filosofilor şi interesul pentru geografie, istorie ori pentru alte societăţi şi tradiţii culturale au alimentat apetitul pentru discursul raţional şi dezbaterea inteligentă. Prin urmare, sofiştii predau mult mai mult decât retorică, iar printre materiile pe care se ofereau să le predea se număra şi o „filosofie a vieţii" sau etică. Acest aspect al activităţii lor a atras în mod deosebit atenţia lui Socrate, a cărui preocupare majoră se constituia în jurul întrebării legate de ce anume face ca o viaţă să fie cu adevărat bună, aşa încât el îi provoca pe ceilalţi, nu doar pe sofişti, să-şi expună şi să-şi explice punctele de vedere în privinţa acestui subiect.

Deşi sunt trataţi laolaltă, sofiştii nu au fondat o şcoală şi nu au avut o perspectivă sau o doctrină comună. Ei au fost profesori individuali, pedagogi itineranţi, ba chiar şi actori, în sensul că făceau până şi demonstraţii de retorică. Se pare că nu au fost înclinaţi să-şi ascundă priceperea, după cum aflăm din descrierea pe care o face Platon— celui mai faimos dintre ei: Protagoras, originar din Abdera, de unde se trăgea şi Democrit.

Proragoras a trăit între 490 şi 420 î.e.n. şi a fost unul dintre asociaţii lui Peri ele, pe întreaga durată a vieţii marelui om de stat. Platon îi face un portret fascinant, amintind că ar fi spus odată: „O! tinere, dacă vei sta în preajma mea, îţi va fi dat, încă din prima zi în care vom fi împreună, să te întorci acasă mai bine decât erai, la fel şi în ziua următoare; în fiecare zi vei înainta din mai bine către mai bine".-^ în plus, ar fi pretins Protagoras, elevul va învăţa „priceperea în cele gospodăreşti sau modul cum şi-ar putea gospodări casa în chipul cel mai

desăvârşit, şi priceperea în treburile cetăţii sau modul cum le-ar putea face faţă cu fapta şi cu cuvântul în mai bune condiţii”.—

Alte citate din Protagoras, menţionate de Stobaeus, pseudo-Plurarh şi alţii, sugerează că el nu a fost doar un fanfaron. Spunea că învăţătura trebuie să înceapă devreme, că trebuie să aibă rădăcini adânci pentru a fi eficientă şi că cere multă practică şi devotament: „Arta fără practică şi practica fără artă nu înseamnă nimic”. Dar a dat şi motivul antipatiei lui Platon faţă de el: nu-i plăcea matematica – „subiectul este necunoscut şi retminologia, dezgustătoare” – şi este creditat a fi primul care a afirmat că „există două argumente reciproc opuse valabile pentru orice subiect”, unul dintre motivele invocate de scepticii de mai târziu pentru a nega posibilitatea cunoaşterii. Pornind de la această idee, a susţinut şi că se poate argumenta cu succes fiecare faţetă a aceluiaşi caz: după cum spunea un doxograf, „Protagoras a făcut ca argumentul mai slab să devină mai puternic şi i-a învăţat pe elevii săi deopotrivă să blameze şi să laude aceeaşi persoană”.

Platon pune în gura lui Protagoras un discurs în care, după ce este de acord cu Socrate asupra faptului că ceea ce ar trebui predat este felul în care să conduci un oraş şi să-i faci pe oameni buni cetăţeni, îşi prezintă părerea conform eăreia buna cetăţenie constă în practicarea dreptăţii şi a stăpânirii de sine. El spune că acestea sunt tendinţe naturale, pe care educaţia poate şi trebuie să le cultive în oameni, deoarece ele conduc la păstrarea ordinii în societate şi, prin urmare, la supravieţuirea membrilor ei. Aceste opinii sunt ireproşabile.

Dar, în *Theaitetos,* Platon vorbeşte despre o altă părere a lui Protagoras, chiar mai controversată, potrivit căreia „individul este măsura tuturor lucrurilor: a celor existente, întrucât există, iar a celor inexistente întrucât nu există”^, despre care se spune că ar fi fraza de deschidere a cărţii sale pierdute, *Adevărul.* Aceasta este o declaraţie despre relativism, sugerând că nu există adevăr obiectiv, iar ceea ce este adevărat pentru o persoană s-ar putea să nu fie adevărat

pentru alta, adevărul fiind relativ, în funeţie de experienţele sau circumstanţele diferite ale unor persoane diferite. înainte de a respinge această idee, Socrate explorează diverse modalităţi prin care s-ar putea ca puncte de vedere diferite să fie deopotrivă valabile, deşi par să se contrazică unele pe altele; de exemplu, un oraş ar putea avea o lege împotriva a ceva care în alt oraş e permis. Atunci un cetăţean al primului oraş poate să spună „cutare şi cutare este greşit", în timp ce cetăţeanul celui de-al doilea poate să spună „cutare şi cutare nu este greşit" şi pot să aibă amândoi dreptate. Dar nu asta este ceea ce contemporanii şi urmaşii lui Protagoras au luat în seamă din ce spunea el; ei l-au văzut susţinând relativismul subiectiv, conform căruia doi oameni exprimă cu acelaşi tip de argumente personale păreri diferite despre aceeaşi chestiune, între ei nefiind posibilă nicio adjudecare.

Această perspectivă nu pare să se potrivească ideii că dreptatea şi autocontrolul trebuie să fie universal acceptate pentru ca societatea – ba chiar specia umană însăşi – să supravieţuiască, după cum spunea Platon că ar fi susţinut Protagoras. Ideea este foarte importantă, pentru că una dintre marile dezbateri ale secolului al V-lea î.e.n. priveşte chestiunea convenţiei sau a legii, ca fiind inventată de om versus aparţinând de natură: *nomos* (lege) versus*phusis* (natură). Sunt normele morale rezultatul unei convenţii şi tradiţii umane sau sunt înrădăcinate în natura realităţii? Exista un acord larg răspândit, potrivit căruia, pentru ca moralitatea să aibă cu adevărat autoritate, trebuie să fie valabilă cea de-a doua variantă. Asta le-a permis criticilor moralităţii convenţionale să afirme că, întrucât aceasta nu era decât un produs al preferinţelor umane, ar fi trebuit respinsă. Apărătorii moralităţii convenţionale au răspuns că aceasta îşi avea cu adevărat rădăcinile în natură.

Dezbaterea a fost una de mare anvergură. În dialogul său *Gorgias,* numit după un alt sofist faimos, Platon îl pune pe Callicles, elevul lui Gorgias, să afirme următoarele: „Eu cred că legile au fost statornicite de oamenii slabi şi mulţi. Aşadar,

pentru ei, pentru avantajul lor, statornicesc legi (...) pentru a-i înspăimânta pe oamenii mai puternici, pe cei capabili să aibă mai mult. Dar natura însăşi arată că este drept ca cel capabil să aibă mai mult decât cel netrebnic, cel ce este mai puternic decât cel slab. (...) cel puternic conduce pe cel slab şi stăpâneşte mai mult decât el".— Normele adevărate sunt cele exemplificate de animale, care se comportă întru totul în acord cu ceea ce dictează natura. O versiune cumva mai blândă a acestei idei— este susţinută de Thrasymachus în Cartea 1 din *Republica* lui Platon, unde el îl laudă pe tiranul care trece peste constrângerile moralităţii convenţionale pentru a se afirma. – Punctul asupra căruia Callicles şi Thrasymachus cad de acord este acela că o viaţă de autoafirmare este cea mai fericită viaţă, pentru că e trăită în consens cu natura.

În discursul său din *Protagoras,* Protagoras este de partea celor care susţin că normele morale îşi au origmea în natură. Incompatibilitatea acestei poziţii cu faimoasa lui teză conform căreia „omul este măsura" ridică aşadar întrebări despre ce voia să spună mai exact. Natura fragmentară a dovezilor lasă deschisă discuţia asupra posibilităţii existenţei unei interpretări care elimină contradicţia; chestiunea aceasta este sugerată în mare măsură de un fragment în care apare cuvântul *chremata,* „lucruri folosite", sugerând că diferenţele de atitudine subiectivă se aplică lucrurilor produse mai degrabă ca urmare a alegerilor şi gândirii umane – în special credinţe, atitudini şi judecăţi –, decât lucrurilor determinate de natură, întrucât baza moralităţii se află în natură, după cum afirma de altfel Protagoras, nu ar exista două adevăruri opuse, dar care s-ar susţine, deopotrivă, în privinţa ei, aşa cum ar fi atunci când o persoană simte rece, iar alta simte cald în acelaşi loc, în aceeaşi zi.

Această manieră de a reconcilia conflictul din ideile lui Protagoras se confruntă însă cu dificultatea faptului că celebrul său aforism „Omul este măsura tuturor lucrurilor" aminteşte de una dintre definiţiile date de Aristotel

adevărului şi falsităţii şi de contrastul acesteia cu părerea lui Protagoras: ‚A enunţa că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este, constituie
0 propoziţie falsă; dimpotrivă, o enunţare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este şi că nu este ceea ce nu este”T^ Protagoras pare să afirme că ceea ce spunem *face lucrurile să fie* aşa cum spunem că sunt; definiţia lui Aristotel ne arată că, pentru ca ceea ce afirmăm să fie adevărat, trebuie *să corespundă modului în care lucrurile sunt.* Hamlet spune: „Nimic pe lume nu e bun sau rău decât ce gândul singur hotărăşte”; Protagoras pare să afirme că *totul* este ceea ce oamenii spun că este, în opoziţie cu un mod obiectiv de a fi, independent de interesele noastre. Asta ar intra într-adevăr în conflict cu viziunea atribuită lui în *Protagoras,* potrivit căreia există la oameni înclinaţii naturale de a manifesta reţinere şi un simţ al dreptăţii.

Printre alţi sofişti de seamă menţionaţi de Platon în scrierile lui am văzut deja un nume, Gorgias; alţii care merită atenţie sunt Prodicus, Hippias, Antiphon şi Critias.

Gorgias, un contemporan al lui Protagoras, s-a născut la Leontinum, în Sicilia. A trăit până la vârsta de o sută de ani şi a devenit celebru pentru stilul său retoric elaborat, atât în discursul oratoric, cât şi în cel scris. Se spune că ar fi stârnit furori la Atena – când a făcut o vizită acolo, însoţind o misiune diplomatică în 472 î.e.n. –, demonsrrându-şi public talentele oratorice şi retorice şi folosindu-şi puterea de persuasiune în apărarea Elenei din Troia. În acest scop, a ales cel mai neîntemeiat motiv pentru plecarea ei spre Troia împreună cu Paris, şi anume faptul că Paris a convins-o să facă asta (celelalte motive invocate au fost că soarta, nevoia sau vraja aruncată de Afrodita au făcut-o neputincioasă în această privinţă şi, prin urmare, mai presus de orice vinovăţie), lată aşadar un exemplu de a face cazul mai slab să devină mai puternic.

Prodicus era originar din Ceos, o insulă din Marea Egee, de lângă coasta Aticii. Se estimează că anul naşterii sale ar fi

460 î.e.n., ceea ce-l face contemporan cu Socrate, spunându-se că ar fi fost un asociat, poate chiar şi profesor, al acestuia. O remarcă întâmplătoare a unui anume Didymos Orbul arată că Prodicus a negat posibilitatea contradicţiilor, pe temeiul că dacă doi oameni par să se contrazică într-o conversaţie, ei nu pot vorbi despre acelaşi lucru. S-a mai spus şi că a negat existenţa zeilor; asta îl pune în aceeaşi bareă cu Protagoras, care a fost fie un agnostic, fie un ateu, dacă anumite citate din opera lui suportă această interpretare. Poate că acesta este un alt motiv pentru care Platon nu-
1 putea suferi pe sofişti.

Ca urmare a faimei dobândite în calitate de profesor şi orator, Prodicus s-a îmbogăţit, la fel şi Hippias, al patrulea din acest grup de sofişti celebri. Hippias s-a născut la Elis, în Peloponez; datele naşterii şi morţii sale sunt nesigure, dar se ştie că era încă în viaţă când a murit Socrate, în 399 î.e.n. Hippias a fost un om cu preocupări vaste, care, pe lângă predarea retoricii şi mnemonicii (arta memorării), a contribuit la dezvoltarea matematicii şi a alcătuit o colecţie de texte poetiee şi filosofice. A fost celebru pentru discursurile pe care le susţinea, inclusiv discursuri improvizate, despre orice subiect propus de membrii audienţei sale. Amploarea intereselor sale şi a talentului l-a determinat pe Platon să-l ironizeze, spunând că era atât de priceput la toate, încât putea chiar şi să-şi repare singur sandalele.— O întrebare atribuită lui de către Xenofon este următoarea: „Cum poate să creadă cineva că legile sau supunerea faţă de ele ar fi ceva demn de luat în seamă, când înşişi cei ce le instituie adesea le renegă, schimbându-le?”—

Antiphon, un atenian, s-a născut în jurul anului 480 î.e.n. El a contribuit la dezbaterea despre natură şi convenţie în moralitate. A spus că, atunci când cineva este în societate, ar trebui să se supună legilor cetăţii, dar când este singur, ar trebui să se supună legilor naturii. Considera că legile cetăţii contrazic adesea legile naturale, „fiindcă există în ele o suferinţă mai mare, deşi ar fi posibilă mai puţină suferinţă, şi

o plăcere mai mică, deşi ar fi posibilă una mai mare, şi o nenorocire care ar putea fi evitată”. Cu toate acestea, a adoptat ideea că puterea retorieii poate face ca, într-un argument, eeea ce este mai rău să pară mai bun, fapt ce înseamnă, probabil, că cineva ar putea să apere moralitatea convenţională împotriva celei a naturii, ehiar şi atunci când acest lucru îi poate face pe oameni să sufere mai mult. ‚Aceeaşi forţă de persuasiune conferită de acuzare acuzatorului apără deopotrivă pe victimă şi pe făptaş. Căci se naşte victorie şi prin vorbe”, spunea el.—

Critias a fost un alt atenian, asociat al lui Socrate şi rudă mai vârstnică a lui Platon; prin urmare, un aristocrat ca şi el. A adoptat o poziţie contrară în dezbaterea convenţie-nat ură, apărând convenţia. „A fost o vreme, când viaţa omului era necivilizată / Şi animalică şi robită forţei, / Când nicio răsplată nu exista pentru cei buni / Şi nicio pedeapsă pentru cei netrebnici. / Abia mai apoi mi se pare că oamenii au statornicit / Legi drept pedepsitori, pentru ca dreptatea să fie regină. / «Deopotrivă tuturor», iar silnicia să o aibă de roabă. Pentru el, ca şi pentru Hobbes, multe secole mai târziu, starea naturală nu era sursa binelui, ci a răului şi a fost nevoie de folosirea raţiunii pentru a aduce dreptatea în lume.

Din perspectiva istoriei ulterioare, antipatia lui Platon faţă de sofişti a avut consecinţe foarte însemnate. Pentru Socrate şi Platon, ideea esenţială este că filosofia înseamnă căutarea adevărului şi că ea nu poate fi constrânsă de neeesitatea de a câştiga un caz sau de a câştiga nişte bani. Astăzi suntem, pe bună dreptate, sceptici în privinţa opiniilor pentru care se plăteşte – „editoriale sponsorizate” în ziare, companii farmaceutice care oferă bani doctorilor pentru a prescrie anumite medicamente, politicieni care acţionează în beneficiul celor care le fac donaţii şi alte asemenea. Ideea asupra căreia Socrate şi Platon au insistat susţine că adevărul nu ar trebui să fie de vânzare.

M „Xenofan. B) Fragmente. *Silit*", frag. 11, p. 196. *(N.t.)*

35 *Ibidem.* frag. 15, p. 197. (Aii)

36 „Xenofan. B) Fragmente. *Despre natura',* frag. 27, p. 198, *(N.t.)*

37 *Ibidem.* frag. 29. (Aii)

38 „Xenofan. A) Viaţa şi învăţătura. *învăţătură[1],* frag, 33. p. 189. (N.i)

39 Aristotel. *Metafizica.* 1, 5, 986 b, p. 36. (Aii.)

40 *Idem. (N.t.)*

41 Vezi pp. 250-258 mai ¡os. *(N.a.)*

42 „Xenofan. B) Fragmente. *Elegii",* frag. B 1, p, 194, *(N.t.)*

43 Diogenes Laertios, 0^. *cit.,* Partea a 11-a, Cap. ai V-lea, Socrate, VII [22],p. 99. *(N.t.)*

44 Aristotel. *Retorica*, III, 5, 1407 b 11, ediţie traducere de Maria-Crisrina Andrieş, Edimra IRI, Bucureşti: 2004, p, *315. (N.t.)*

45 „Heraclit. B) Fragmente. *Despre nattim[c],* frag. 1, traducere şi note de A, Piatkowski şi I. Banu, în Banu, Piatkowski *op. cit.,* vol. I, Partea a 2-a, p. 350. *(N.t.)*

46 *Ibidem,* frag. B 101, p. 363. *(N.t.)*

47 *Ibidem.* frag. B40, p. 355. (Aii.)

48 Platon, *Cratylos,* 402 a, traducere în limba română de Simina Noica, în *Opere,* voi, III, ediţie îngrijită de Petru Creţ ia. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1978, p, 277. *(N.t.)*

49 „Heraclit. B) Fragmente, *Despre natură",* frag, 61, p. 358. *{N.t.)*

50 *Ibidem.* frag. 88, p. 362. *(N.t.)*

51 *Ibidem,* frag. 59-60, p. 358. *(N.t.)*

52 *Ibidem*, frag. 51, p. 357. *(N.t.)*

53 *Ibidem,* frag. 58, p. 358. *(N.t.)*

54 William Shakespeare, *Tragedia tui Hamlet, prinţ de Danemarca,* text anglo-român îngrijit şi tradus de Vladimir Streinu, Editura pentru Literatură, Bucureşti: 1964, Actul 2, Scena 2, p. 123. *(N.t.)*

55 în Russell, *Istoria ßlosoßei occidentale,* vol. I, cap. IV Heraclit, p, 58. Vezi şi „Heraclit, A) Viaţa şi învăţătura, *învăţătura",* frag, 22, traducere şi note de A, Piatkowski şi 1. Banu, în Banu, Piatkowski, *op. cit.,* vol. I, Partea a 2-a, pp. 337—338, Versul la care se face referire este din *Iliada*, traducere de Ceorge Murnu, Bucureşti, Univers: 1985, Cântul XVIII, 104, p, 399 – „Piară-ntre zei şi-ntre oameni dihonia şi învrăjbirea". *(N.t.)*

56 „Heraclit. B) Fragmente, *Despre natură[1],* frag, 80, p. 361. *(N.t.)*

57 *Ibidem,* frag. 30, p. 354. *(N.t.)*

58 *Ibidem*, frag. 31, p. 354. *(N.t.)*

59 *Ibidem,* frag. 112, p. 364. *(N.t.)*

60 *Ibidem.* frag. 29, p. 354. *(N.t.)*

61 *Ibidem*, frag. 44, p. 356. *(N.t.)*

62 *Ibidem.* frag. 57, p. 357. *(N.t.)*

63 Acesta era un artificiu literar; în tradiţia islamică, există voci care consideră că. un astfel de vehicul există cu adevărat, Aceasta este una dintre numeroasele diferenţe dintre filosofie şi religie. *(N.a.)*

64 „Parmenides. B) Fragmente. *Despre natura[1],* frag. *7,* traducere şi note de D. M. Pippidi, în Banu, Piatkowski, *op. cit.,* Voi, I, Partea a 2-a, p. 235. *(N.t.)*

65 *Ibidem,* frag. B 9, p. 237. (Aii.)

66 *Ibidem.* frag. B 12, p. 238. (Aii.)

67 *Ibidem,* frag. 6, p. 233. (Aii.)

63 *Ibidem,* frag. 1, p. 231. *(N.t.)*

69 *Ibidem,* frag. 8, p. 235. *(N.t.)*

70 *Ibidem*, frag. 8, p. 236. *(N.t.)*

71 *Ibidem,* frag. 8, p. 236. *(N.t.)*

72 *Ibidem.* **frag. 8,** *p.* **235.** *(N.t.)*

73 *Ibidem,* frag. 6, p. 233. *(N.t.)*

74 *Ibidem.* frag. 12, p. 238. *(N.t.)*

75 Diogenes Laertios, *op. cit.,* p, 292, *(N.t.)*

76 Nearchos a fost tiranul oraşului Elea, în care au trăit Parmenide şi Zenon, *(Na.)*

77 Diogenes Laeraos, *op. cit*, p, 292, *(N.t.)*

73 *Ibidem*, p. 292. *(N.t.)*

79 *Ibidem,* **p. 292.** *(N.t.)*

80 Platon, *Parmenide,* 128 d, traducere de Sorin Vieru, în *Opere,* vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1989, pp. 85-36. *(N.t.)*

31 Aristotel. *Fizica,* VI, 9, 239b -240 b, pp. 160-163. (Aii.)

82 *Ibidem,* VI, 9, 239 b, p. 161. (Aii)

83 „Zenon din Elea. B) Fragmente”, frag. 3, traducere şi note de D.M. Pippidi, in Banu, Piatkowski, *op. cit,* p. 276. *(N.t.)*

84 „Zenon din Elea. A) Viaţa şi învăţătura”, frag, 24, *op. cit.,* p. 272. *(N.t.)*

85 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Cartea a VUI-a, Cap. al II-lea, Empedocle, FV, p. 278. *(N.t.)*

86 *Ibidem,* p. 278. (Aii)

37 Aristotel. *Metafizica.* 1, 4, 985 a, p. 30. *(N.t.)*

88 „Empedocles. B) Fragmente. Despre natură. *Philotes unificatoare".* frag. 26, traducere şi note de Felicia Ştef, în Banu, Piatkowski, *op. cit.,* voi, I, partea a 2-a, p, 484, *(N.t.)*

82 Vezi „Empedocles. B) Fragmente. Despre natură, *Philotes unificatoare",* frag. 57-62, pp. 492—494. *(N.t.)*

90 *Ibidem,* frag. 84, pp. 501-502. (Aii)

91 Bertrand Russell, *Istoria filosofici occidentale,* voi, I, cap. 6 Empedocle, p, 70, *(N.t.)*

92 Diogenes Laertios,, *op. cit.,* Cartea VIII, Cap. al II-lea, Empedocle, XI [75], p. 281. *(N.t.)*

93 AristoteL *Metafizica.* L 4, 985 b, p. 31. (Aii)

24 Vezi „Empedocles. B) Fragmente. Despre natură. *Philotes unificatoare[1],* frag. 100, pp. 507-508. *(N.t.)*

22 *Ibidem,* 111 [57], p. 277. (Aii)

96 „Anaxagoias. A) Viaţa şi opera. *Viaţa”,* frag. 11, traducere şi note de Constantin Săndulescu, în Banu, Piatkowski, *op. cit*, voi. I, Partea a 2-a, p. 559. C*N-t.)*

97 *îbidem.* frag. 41, p. 568. *(N.t.)*

98 Piaton, *Phaidros,* 270 a, traducere de Gabriei Liiceanu, în *Opere*, IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1983, p. *477.* *(N.t.)*

99 Diogenes Laertios, *op.* fir., Cartea II, Cap. ai Il-lea Anaxagora, I [6} p, 95. Vezi şi Platon, *Dialoguri. Apărarea lui Socrate,* 26 d, traducere de Cezar Papacostea, Editura IRI, Bucureşti: 1995, p. 21: „Operele lui Anaxagora din Ciazomene sunt pline de asemenea învăţaturi (...) el zice că Soarele este o piatră, Luna un Pământ*...}". (N.t.)*

100 Diogenes Laemos,, *op. cit.,* Cartea II, Cap. al II-lea Anaxagora, I [6] p. 95. *{N.t.)*

101 „Anaxagoras. B) Fragmente. *Despre natură",* frag. 12, traducere şi note de Constantin SănduEescu, în Banu, Piatkowski, *op.* f/f., voi. I, Partea a 2-a, pp. 597-598. *(N.t.)*

102 Aristotel. *Metafizica.* 1, 4, 985 a, p. 30. *(N.t.)*

103 „Anaxagoras. B) Fragmente. *Despre natură",* frag. 12, traducere şi note de Constantin Sănduiescu, în Banu, Piatkowski, *op.* f/f., voi. I, Partea a 2—a, p. 598. *(N.t.)*

104 „Anaxagoras. A) Viaţa şi opera. *Doctrina",* frag, 42, pp. 569-570. *{N.t.)*

105 Proximităţile geografice ale filosofilor sugerează adesea motive de influenţă şi interes reciproc, Locul naşterii lui Aristotel, Stagira, nu era departe de Abdera, oraşul de unde venea Democrit şi, probabil, şi Leucip. (*N.a.*)

106 Aristotel. *Metafizica.* 1, 4, 985 b, p. 32. *(N.t)*

107 *Ibidem, p. 32. {N.t)*

108 „Democrit. A) *învăţătura*", Cf paginile despre Leucippos, frag. 37, traducere şi note de Adelina Piatkowski, în Banu, Piatkowski (coord.), *op. cit.*, voi. II, Partea I, pp. 425-426. *(N.t)*

109 *Idem, p. 425. (N.t.)*

110 Despre cele „două feluri de cunoaştere", vezi „Democrit. B) Fragmente, III—VI. PHYSIKA", frag, 11, pp, 494—495. *(N.t.)*

111 Platon, *Euthydcmos,* 285b, traducere de Gabriei Liiceanu, în *Opere,* voi. III, ediţie îngrijită de Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1978, p. 86. *(N.t.)*

112 Piaton, *Protagoras,* 349 a, traducere, note introductive şi note de Şerban Mironescu, în *Opere,* voi. 1, ediţie îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974, p. 465. *(N.t.)*

113 *Ibidem,* 318 a, p. 432. *(N.t.)*

114 *Ibidem,* 319 a, p. 433. *(N.t.)*

115 Platon, *Theaitetos*, 152 a, p. 193. *(N.t)*

116 Platon, *Gorgias,* 483 b-d, traducere, note introductive şi no re de Alexandru Cizek, în *Opere,* voi. 1, ediţie îngrijiră de Petru Creţia şi Constantin Noica, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974, pp, 340-341, *(N.t.)*

117 Platon, *Republica*, I, 5, 338 c, „nu este drept decât folosul celui mai tare", p. 96. *(N.t.)*

118 Dacă aceste idei par să-! anticipeze pe Nietzsche, ele o fac doar parţial; în mod cert, Nietzsche a descris „moralitatea de sclav" ca promovare de către cei slabi a suferinţelor şi vulnerabilităţilor lor drept virtuţi şi a arătat că, în schimb, „Supraomul" ar trebui să se afirme în mod pozitiv; dar nu aşa cum îl înţeleg eu, pe

socoteala cuiva mai puţin puternic. *(N.a.)*

119 AristoteL *Metafizica. IV, 7,* 1011 b, p. 156. *(N.t.)*

120 Platon, *Hipptas Minor,* 368 c, traducere de Manuela Popescu şi Petru Creţia, în *Opere,* voi, II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1976, p. 24. *(N.t)*

121 „Hippias din Eiis. A) Viaţa şi învăţătura", frag. 14, traducere de Manuela Tecuşan, în Banu, Piatkowski, *op. cit.,* voi. II, Partea a 2-a, p. 558. *(N.t.)*

122 „Antiphon Sofistul. B) Fragmente. II. *Fizică, Antropologie, Etică)* frag, A, traducere şi note de Constant Ceorgescu, în Banu, Piatkowski, op. cit,, voi. II, Partea a 2-a, pp, 42.0—42.1. *(N.t.)*

123 „Critias. B) Fragmente. Texte în versuri. *Sisyphos, dramă satirică",* frag, 25, traducere şi note de Constant Georgescu, în Banu, Piatkowski, *op.* f/f,, voi. II, Partea a 2-a, p, 378, *(N.t.)*

SOCRATE

Socrate este tin personaj din dialogurile lui Platon, portretizat ca paradigmă a filosofului, urmărind în mod dezinteresat adevărul, dornic să promoveze gândirea clară, înţelegerea profundă şi cunoaşterea virtuţii. El este portretizat ca fiind iubit şi admirat de prietenii săi şi de tineri, amabil, spiritual şi de o inteligenţă feroce.

„Socrate" este însă şi numele unei fiinţe umane reale, iar marea întrebare – „întrebarea socratică" – este cât de mult îl reprezintă de fapt dialogurile socratice pe omul Socrate. Nu ne îndoim prea mult că „metoda socratică" – aceea de a pune întrebări, metoda dialogului şi a examinării încrucişate – a fost într-adevăr calea lui Socrate şi nu există nicio îndoială că interesul său principal, ba chiar aproape exclusiv a fost etica. Dar cât de mult din filosofia prezentată în dialogurile lui Platon îi aparţine cu adevărat lui Socrate şi cât din ea este de fapt a lui Platon? Probabil, răspunsul este acela că dialogurile timpurii ale lui Platon sunt, într-o măsură destul de mare, reprezentative pentru omul Socrate, dar cu cât ne apropiem de dialogurile de mijloc, cu atât „Socrate" devine un instrument literar pentru expunerea propriilor idei ale lui Platon.

Socrate s-a născut la Atena în jurul anului 470 î.e.n. şi a murit acolo, în închisoare, în 399 î.e.n., fiind condamnat la moarte pentru „impietate şi coruperea tineretului din Atena".

Deşi i s-a dat posibilitatea să evadeze, el a ales să se supună legii; fusese găsit vinovat şi condamnat la moarte, aşa că a băut supus cucuta şi a murit aşa cum concetăţenii săi spuneau că trebuia s- o facă.

Sursele principale ale cunoştinţelor noastre despre Socrate sunt scrierile lui Platon şi, într-o mai mică măsură, cele ale unui alt elev al său, Xenofon, deşi relatările lor despre el diferă întrucâtva. De exemplu, Platon (un orăşean) spune că lui Socrate îi plăcea oraşul şi că displăcea viaţa la ţară, în timp ce Xenofon (care iubea viaţa la ţară) afirmă contrariul. Antistene, Aristip şi Eschine îl menţionează de asemenea în scrierile lor. Este ţinta glumelor în comedia lui Aristofan, *Norii*, şi în alte şase piese satirice.

A fost consecvent în principiile sale, dovedind curaj în luptă şi devotament faţă de misiunea de a-şi convinge tovarăşii să chibzuiască serios la natura vieţii bune şi valoroase. Faimosul – sau infamul – Alcibiade, un chipeş om de stat şi general ale cărui acţiuni au dus în cele din urmă la căderea propriei cetăţi, Atena, a pretins că ar fi fost îndrăgostit de Socrate şi ar fi încercat, fără succes, să-l seducă.— Deşi era căsătorit – cu Xantipa, necuviincios presupusă a fi o „scorpie” –, Socrate nu era dezinteresat de băieţi frumoşi, o înclinaţie acceptabilă pe vremea aceea; în *Charmides,* el mărturiseşte că a fost tulburat de farmecele chipeşului băiat cu acest nume, dar că a dorit să stea de vorbă cu el, pentru a vedea dacă avea acel lucru care este mai important decât frumuseţea fizică, şi anume un suflet nobil.—

O poveste celebră spune că, atunci când un bărbat pe nume Chairephon a întrebat oracolul din Delfi cine este cel mai înţelept om în viaţă, oracolul a răspuns „Socrate”—; şi că Socrate a fost uluit să afle asta, până când şi-a dat seama că era, fără îndoială, adevărat, fiindcă ştia că nu ştia nimic.^ El se vedea totuşi ca un „tăun” care-şi împinge tovarăşii să reflecteze asupra problemelor legate de virtute şi de modul de viaţă ideal.

Nu există informaţii că Socrate ar fi scris ceva, deşi se

spune că a fost coautor sau că, în orice caz, a colaborat la câteva dintre piesele prietenului său Euripide. După cum am remarcat, este plauzibil să credem că dialogurile timpurii ale lui Platon dau o imagine destul de precisă a realului Socrate, atât în privinţa manierelor, cât şi a opiniilor sale, dar că în dialogurile de mijloc şi în cele târzii iese în prim-plan propria filosofie a lui Platon, în vreme ce personajul „Socrate” care apare în ele este purtătorul de cuvânt al autorului –, iar în unele cazuri, nu un conducător al discuţiei, ci doar un participant; ba chiar uneori unul învins, ca în *Parmenide.*

Poate cel mai exact portret al lui Socrate apare în *Apărarea lui Socrate*, discursul rostit de filosof în apărarea sa la proces. Este cât se poate de plauzibil faptul că această lucrare reproduce cu acurateţe discursul său în toate aspectele principale, deoarece conţinutul lui era cunoscut publicului şi era încă viu în amintirea multora atunci când l-a publicat Platon. Mai mult decât atât, Platon spune că a fost el însuşi prezent la procesul lui Socrate, o afirmaţie care putea fi uşor atacată de contemporani dacă nu era adevărată. Dacă Platon ar fi fost înclinat să inventeze lucruri semnificative, ar fi pretins aproape sigur că a stat la căpătâiul lui Socrate când a murit, însă el spune că nu a fost acolo în ziua aceea, fiindcă era bolnav şi că doar a aflat în mod indirect despre conversaţia dintre Socrate şi alţi câţiva prieteni, în ziua aceea fatidică.— Cred că asta sugerează o dată în plus că Platon nu a făcut parte din cercul apropiaţilor lui Socrate – dacă ar fi făcut, ar fi fost alături de Socrate în ziua morţii sale, oricât de bolnav era. Când a murit, Socrate era un bărbat trecut de 70 de ani, iar Platon avea aproximativ 20 de ani; datele dramatice {ca să le numim aşa) ale multora dintre dialogurile lui Platon precedă propria sa naştere; el nu se plasează niciodată printre cei prezenţi la acele conversaţii. Pe scurt, legătura personală dintre ei a fost, probabil, la fel ca aceea dintre un profesor şi majoritatea studenţilor care participă la cursurile sale. El a fost, însă, un student excepţional de dotat.

Având în vedere faptul că diversele relatări şi caricaturi ale

lui Socrate ne spun câte ceva despre omul Socrate şi că dialogurile timpurii ale lui Platon ne dau o idee despre opiniile şi metodele lui Socrate filosoful, ne putem hazarda să facem o descriere a lui în cele ce

”[129]

urmeaza.

^
6
^

Amintiţi-vă că Atena din timpul vieţii lui Socrate era Atena care triumfase ca lider al lumii greceşti în războiul împotriva Perşi ei şi, ca urmare, devenise bogată şi puternică. Era cetatea lui Pericle, care folosise tributul primit din partea statelor membre ale noului imperiu al Atenei pentru a împodobi oraşul cu temple şi statui frumoase şi pentru a sponsoriza artele. În acest moment de glorie al Antichităţii clasice, marele ideal era frumuseţea, nu în ultimul rând a trupului şi a chipului masculin, dar şi deprinderile sociale şi politice, dobândite prin educaţia transmisă de către sofiştii de frunte, deprinderi care conduceau la faimă, onoare, bogăţii, influenţă şi o poziţie înaltă în funcţii publice. Prin înfăţişarea şi modul său de viaţă, Socrate a reprezentat efectiv o respingere a tuturor acestor lucruri. Era celebru pentru urâţenia lui, cu ochi bulbucaţi, un nas mare, cârn şi buze groase, mătăhălos, neatent la modul în care se îmbrăca şi la igiena personală; avea obiceiuri bizare, precum statul în transă zile întregi, pierdut în gânduri. Nu a căutat onoruri sau

funcţii publice, deşi a luptat cu un curaj remarcabil alămri de camarazii săi în războaie. Ca urmare, ieşea în evidenţă, o anomalie, un excentric, cu atât mai mult cu cât punea întruna întrebări şi îşi ameţea interlocutorii când aceştia încercau să-i răspundă. De pildă, Menon, în dialogul care-i poartă numele, după ce câteva din încercările sale de a da o definiţie a virtuţii i-au fost respinse de Socrate, îi declară; „îmi pare că semeni leit cu peştele acela mare şi turtit care trăieşte în mare şi se cheamă torpilă. [Căci şi el amorţeşte pe orice se apropie de el şi îl atinge, cum simt că faci tu acum cu mine.] Zău, Socrate, mi-au amorţit şi buzele şi limba şi nu ştiu ce să-ţi mai răspund". La care Socrate îi răspunde: „În clipa de faţă, eu însumi nu ştiu ce este virtutea, iar tu, deşi poate ştiai înainte de a te apropia de mine, acum semeni leit cu un neştiutor. Şi totuşi vreau să cercetez

A u {(130

ce anume este ea împreuna cu tine

Sărăcia şi indiferenţa lui Socrate faţă de cele lumeşti a fost imitată mai târziu de cinici; devotamentul lui faţă de gândire şi fidelitatea faţă de principiu i-au inspirat mai târziu pe stoici; faptul că Socrate a propovăduit „viaţa chibzuită" l-a inspirat pe Aristotel să considere raţiunea drept caracteristica distinctivă a umanităţii, iar înţelepciunea practică {*phronesis*), drept baza eticii. Şi, evident, Socrate a fost cel pe care Platon l-a luat ca punct de plecare pentru o operă filosofică de o amplitudine şi influenţă imense.

Primul lucru pe care trebuie să-l remarcăm în privinţa lui Socrate ca filosof este metoda lui, „metoda socratică", cunoscută ca *elenchus,* „respingere". Se procedează în felul următor: Socrate îi cere interlocutorului său o definiţie a unui concept etic important, de pildă dreptatea, cumpătarea sau curajul. Vrea să i se spună care este (să zicem) esenţa curajului, acel lucru unic şi fundamental care defineşte toate acţiunile curajoase şi pe oamenii curajoşi. Nu vrea exemple sau liste de trăsături specifice actelor de curaj sau oamenilor curajoşi, care nu se regăsesc în actele de laşitate ori în cazul

oamenilor timizi. Apoi, când se oferă o definiţie,
Socrate demonstrează că anumite lucruri susţinute de interlocutor ca fiind adevărate sunt incompatibile cu definiţia.

Un bun exemplu al metodei poate fi întâlnit în dialogul *Lahe*s. Lahes a fost un general din armata ateniană, care cunoştea curajul lui Socrate în luptă (Socrate a luptat ca hoplit – infanterist care luptă cu armament greu – în bătălia de la Potidaea, cei doi făcând parte din aceeaşi armată în timpul retragerii de la Delion). Într-o discuţie despre felul în care să-i antrenezi pe tineri ca hopliţi, a apărut întrebarea despre natura curajului, iar Socrate i-a cerut lui Lahes să-l definească. Acesta din urmă a spus: „[Curajul este] o anumită dârzenie a sufletului",-^ prin care înţelegea „dârzenie mânată de chibzuinţă". Dar Socrate îi demonstrează curând că nu toate formele de dârzenie sunt bune – de exemplu, atunci când ea nu este decât încăpăţânare sau bravadă prostească ori când este manifestată de un doctor care refuză să-i dea apă unui pacient bolnav, pe motiv că apa i-ar face rău. Aşadar, „dârzenia" nu poate fi esenţa curajului.

Un alt participant la discuţie este Nicias, un asociat al sofistului Prodicos, a cărui tehnică de „a separa cuvintele" – adică de a face distincţii semantice fine şi a le folosi în argumentaţie – este criticată de Socrate în acest dialog. Nicias oferă o definiţie diferită, potrivit căreia curajul este o formă de cunoaştere, şi anume „ştiinţa pericolelor şi a semnelor încurajatoare".-^ Lahes obiectează la definiţia lui Nicias, pe motiv că ar presupune faptul că nu putem numi curajoase animalele, precum leii; la care Nicias răspunde: „într-adevăr, Lahes, eu, unul, nu cred că au curaj nici animalele, nici vreo altă făptură ce nu cunoaşte teama de pericole din pură neştiinţă; o asemenea fiinţă îmi pare doar fără frică şi fără minte. Crezi oare că-i socotesc curajoşi pe toţi copilaşii care nu se tem de nimic din neştiinţă? Eu cred, dimpotrivă, că lipsa de frică şi curajul nu sunt unul şi acelaşi lucru".-^

Aceasta este o observaţie bună şi, cu toate că Socrate spune: „[Nicias] şi-a tras felul acesta de înţelepciune... de la

Prodicos, cel care, între toţi sofiştii, pare a face cu cea mai mare măiestrie distincţii de numiri”^, nu îl contrazice în privinţa asta. Dar nu e de acord că „ştiinţa a ceea ce este de temut şi de sperat” este o definiţie adecvată a curajului, fiindcă (parafrazez eu) „speranţa şi teama ţin de ceea ce se află în viitor, însă virtutea se aplică în toate împrejurările şi, cum curajul este o virtute, şi el trebuie să se aplice în toate împrejurările, şi nu doar la posibilităţi viitoare. Deci Nicias a dat doar o definiţie parţială”.

Şi aici, ca în toate dialogurile timpurii, conversaţia se încheie în *aporia,* adică într-o notă neconcludentă, nefiind găsită nicio definiţie. Dar cel puţin definiţiile greşite sau inadecvate au fost expuse şi, pe parcurs, am învăţat ceva: şi anume că cineva este ignorant în privinţa adevăratei naturi a lui X, indiferent care este acesta, şi, ca atare, trebuie să se gândească mai mult la lucrul respectiv.

Clarificarea şi conştientizarea ignoranţei cuiva sunt lucruri bune. Dacă metoda *elenckus* este menită să conducă la cunoaştere, ea nu este întru totul satisfăcătoare, câtă vreme produce mereu doar cunoştinţe despre limitele cuiva. Problema centrală pare a fi căutarea socratică a definiţiilor *esenţiale.* Oare totul are o esenţă ce poate fi surprinsă într-o definiţie? Este posibil ca unele concepte să fie valabile atunci când se aplică un segment sau altul dintr-un spectru mai larg de caracteristici, segmentele suprapunându-se, dar neconstituind împreună şi exhaustiv „esenţa” lucrului? la gândiţi-vă: curajul pe câmpul de luptă, pe un scaun de dentist, curajul de a da un examen pentru a cincea oară, de a duce cu dragă inimă durerile bătrâneţii, de a te trezi în flecare dimineaţă, în ciuda necazurilor sau a disperării – există o esenţă a tuturor acestor manifestări de curaj?

în orice caz, pe ce temei este corect să spui că cineva nu ştie ce este curajul, dacă nu poate să dea o definiţie a presupusei sale esenţe? Răspunsul „Ştiu când îl văd” este unul bun în multe situaţii şi, cu excepţia cazului în care cineva are cumva cunoştinţe despre un lucru, s-ar putea ca acel om să nu fie

capabil să dobândească şi mai multe cunoştinţe despre el, sugerând că un anumit grad de cunoaştere precedă capacitatea de a înţelege esenţa unui lucru, dacă acesta are într-adevăr o esenţă. O altă versiune a acestei idei este să întrebăm: nu accedem noi la cunoaşterea generală a unui lucru – să zicem, cunoaşterea câinilor – cunoscând mai întâi cazurile individuale sau particulare ale lucrului respectiv: acest câine, în sine şi acel câine, în mod particular?

Aristotel a susţinut că aceasta a fost cu adevărat metoda lui Socrate, o metodă inductivă, trecând de la particular la general, sau o metodă a inferenţei, prin analogie, de la exemple la întreg. Dacă aşa stau lucrurile, chestiunile sunt şi mai puţin satisfăcătoare, dată fiind lipsa de siguranţă intrinsecă a argumentelor inductive.^ Dar există de asemenea sentimentul pe care l-ar putea avea cititorii, în special în dialogurile mai timpurii, că Socrate însuşi nu este complet nesoflstic. Să luăm, de exemplu, tentativa lui Lahes de a oferi o definiţie: atunci când el a nominalizat „dârzenia”, în mod evident a vrut să spună prin aceasta „în faţa provocării, dificultăţii, ameninţării sau pericolului”. Socrate l-a „respins”, vorbind despre cazuri de dârzenie acolo unde acestea nu intră în discuţie. Raţionamentul greşit pare să-i aparţină lui, nu lui Lahes; o formă de echivoc, în care se ajunge prin refuzul de a lua în considerare proprietăţile care leagă un concept general de un set de aplicaţii specifice.

Socrate spunea că în tinereţe a ascultat prelegerile filosofilor despre natura realităţii şi despre cosmos, însă (asemenea poetului din *Rubaiyatele* lui Omar Khayyam, care spune „plec pe aceeaşi poartă pe care am intrat”)^ în zadar, pentru că diversele teorii s-au învârtit în cerc şi – chiar mai rău – au ignorat întrebarea cu adevărat importantă, aşa cum o vedea el: întrebarea despre cum să trăieşti. în centrul atenţiei sale s-a aflat *arete,* cuvânt care însemnă „virtute” şi „excelenţă” şi pe care el îl interpretează ca „excelenţă morală”. Socrate considera drept virtuţi principale curajul, dreptatea, cumpătarea şi înţelepciunea. Virtutea însăşi,

spunea el, este cunoaştere. Credea că dacă cineva cunoaşte lucrul corect pe care trebuie să-l facă sau ştie modul corect în care trebuie să fie, atunci nu poate să facă sau să fie altfel; viciul este ignoranţă, iar ignoranţa face posibil viciul. Asta înseamnă că viaţa bună este viaţa pe care o cercetezi şi o alegi – „viaţa chibzuită”. Într-adevăr, spune el, „viaţa lipsită de această cercetare nu e trai de om”.® O viaţă chibzuită este o viaţă bazată pe cunoaşterea a ceea ce este corect şi ce este greşit. Din acest motiv, susţinea Socrate, nimeni nu face vreodată un lucru rău în mod conştient sau deliberat; a face un lucru rău este dăunător cuiva şi nimeni nu-şi face niciodată rău sieşi cu bună-ştiinţă.

Oricât ar fi de nobile, aceste idei nu rezistă unui examen minuţios, pentru că nu sunt realiste din punct de vedere psihologic. în primul rând, ele nu iau în calcul posibilitatea existenţei a ceea ce grecii numeau *akrasia,* adică „slăbiciunea voinţei”, ceva ce majoritatea dintre noi resimţim de multe ori – gândiţi-vă la dificultăţile pe care le presupune ţinerea unei diete, renunţarea la fumat, refuzul tentaţiei. Practic, Socrate neagă cu totul faptul că există ceva precum *akrasia',* el întreabă în dialogul *Protagoras*: Cum e posibil ca „adesea omul cunoscând că cele rele sunt rele totuşi le săvârşeşte?”^ Răspunsul este – vai! – că asta se întâmplă tot timpul. Dovada este *ab esse adposse* (de la a fi la a putea).

Socrate credea de asemenea în unitatea virtuţilor, anume că dacă o persoană posedă una dintre virtuţi, le posedă pe toate. Dar şi asta contrazice experienţa. O persoană necinstită ar putea fi curajoasă, o persoană cinstită poate fi lipsită de îndrăzneală. Este adevărat că pare improbabil ca o persoană imprudentă să fie chibzuită – dar asta ridică problema că, în sine, înţelepciunea şi cumpătarea nu sunt universale; fiindcă cineva ar putea fi înţelept ca tată, dar imprudent în afaceri, cumpătat în privinţa consumului de băuturi alcoolice, dar necumpătat când vine vorba de ciocolată. Şi aşa mai departe.

Indiferent dacă cineva este sau nu de acord cu tot ceea ce pare să fi spus Socrate, nu există nicio îndoială în privinţa

faptului că el este un bun exemplu de filosof implicat în mod serios şi sincer în încercarea de a cunoaşte, de a înţelege, de a cerceta temeinic cel mai bun mod de viaţă şi de a face asta prin intermediul gândirii, discutând, descoperind, provocând, reflectând – pe scurt, Socrate a fost un gânditor hotărât să dobândească claritate şi să descopere adevărul, dacă un asemenea lucru este posibil.

124 **Platon, *Banchetul,* 217a-2l9e, traducere de C. Papacostea, Editura de Vest» Timişoara: 1992, pp. 78-82. *(N.t.)***

125 **Platon, *Charmides,* 154 d – 155 d, traducere de Simina Noica, în *Opere,* voi. I., pp. 181-182, *(N.t)***

126 **Vezi Diogenes Laertios, *op. cit.)* Cartea a Il-a, cap, V Socrate, XVIII, p. 102, *(N t)***

127 **Platon, *Apărarea lui Socrate^ 23* a-b, traducere de Francisca Bâltăceanu, în *Opere,* voi. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedica., Bucureşti: 1974, pp, 21-22. *{N.t)***

128 **Lucrările lui Piaton care se referă Ia procesul şi moartea lui Socrate sunt *Euthyphron, Criton, Phaidon* şi *Apărarea lui Socrate.* Când cineva vizitează Atena de azi, lângă agora din vremea lui Platon poate vedea conturul închisorii în care a fost ţinut prizonier şi in care a murit Socrate. A făcut o baie în ziua în care a băut cucuta; doar una dintre celulele închisorii avea o sală de baie ataşară, de asemenea vizibilă în contururile fundaţiilor; prin urmare, se poate sta pe locul probabil în caie s-au petrecut aceste evenimente remarcabile. Pentru cei care sunt impresionaţi de asemenea lucruri, locul este un imbold considerabil Ia gândire. *(N.a.)***

129 Dialogurile de tinereţe relevante sunt *Lahes, Charmides, Eutyphron, Criton, Apărarea lut Socrate, Protagoras, Menon* ***şi*** *Gorgias. (N.a.)*

13Q Piaton, *Menon,* 80 a-d, traducere de Liana Lupaş şi Petru Creţi a, în *Opere,* voi, II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşt: 1976, pp.386-387. *(N.t)*

131 **Piaton, *Lahes*, 192 c, traducere de Dan Sluşanschi., în *Opere,* voi, I, p. 256. *(N.t)***

132 ***ibidem,* 195 a, p. 259. *(N.t.)***

133 ***Ibidem.* 197 a, pp. 262-263. *(N.t.)***

134 ***Ibidem,* 197 d, p. 263. *(N.t)***

135 **Vezi Apendicele despre logică. *(N.a*)**

136 **Om ar Khayyam, *Rubaiyatcle,* ediţie definitivă, traducere de Ceoige Porra, Timpui, Iaşi, p. 45. *(N.t.)***

137 ***Platon,*** *Apărarea lui Socrate,* ***38 a, p. 39.*** *(N.t)*

138 **Piaton, *Protagoras,* 355 b-c, p. 471. *(N.t.)***

PLATON

A

n imaginea standard, dar cumva simplificată a filosofiei în Antichitatea clasică, figurile lui Socrate, Platón şi Aristotel

constituie un fel de trinitate prin filiaţie, Platón fiind elevul lui Socrate şi profesorul lui Aristotel. Acest lucru este adevărat, însă, exprimat în felul acesta direct, ar putea induce în eroare. Platón se numără printre cei devotaţi lui Socrate şi este identificat drept unul dintre tinerii pe care Socrate, chipurile, fa „corupt” prin învăţăturile sale. Dar să ne amintim că metoda lui Socrate nu era una didactică într-un mod convenţional; el nu preda şi instruia, ci întreba şi discuta. Nu a avut propriu-zis o şcoală şi nu s-a oferit să fie profesorul cuiva. Platón, în schimb, a fondat o instituţie academică, unde era impus un curriculum (una dintre condiţiile de admitere era cunoaşterea matematicii), iar el însuşi avea o serie de idei şi concepte ample, profunde şi interconectate, pe care le preda şi pe care cel mai merituos elev al său, Aristotel, le-a preluat atunci când, la rândul lui, a fondat o şcoală şi a devenit profesor.

Platón (c. 425—347 î.e.n.) provenea dintr-o bogată familie aristocrată. Datorită celebrităţii sale, biografia lui a fost rapid împodobită cu legende; s-a spus că se trăgea din primii regi ai Atenei, că era urmaşul unuia dintre Cei Şapte înţelepţi şi că, pe vremea când era bebeluş, albinele i s-au aşezat pe buze, prevestind astfel cuvintele dulci care aveau să curgă mai târziu de pe ele. Un lucru cert este acela că era bine „conectat”: mare parte din personajele care apar în dialogurile sale îi erau rude şi multe dintre acestea deţineau poziţii de conducere în viaţa politică a Atenei. Dar ne spun puţine despre el şi până şi numele său ar putea fi un pseudonim; e posibil ca în familie să fi fost numit Arisrocles şi a „Platón” – de la cuvântul *platan,* „întins” – să fi fost o poreclă dată fie de maestrul lui de lupte, datorită corpului său robust, fie de către admiratori, pentru amploarea învăţăturilor sale.

Fără îndoială că, dată fiind originea sa aristocratică, Platón a fost un oponent al democraţiei ateniene, ale cărei eşecuri au dus la înfrângerea oraşului de către Sparta în Războiul Peloponesiac. A fost de asemenea un adversar viguros al

conceptului de democraţie. Procesul şi execuţia lui Socrate au fost cel mai probabil rezultatul tulburărilor politice din anii de după înfrângerea Atenei, în 404 î.e.n. Socrate a fost executat în 399 î.e.n. şi credinţa lui Platón că haosul politic duce în mod inevitabil la tiranie – pentru că un tiran va interveni pentru a restabili ordinea, doar înrăutăţind astfel lucrurile – stă la baza ideii sale că statul ar trebui condus de „filosofi-regi”, eliberaţi precum călugării de influenţele corupătoare ale căutării bogăţiei şi de legăturile de familie care le-ar putea perverti judecata.

S-a sugerat că scrierile timpurii ale lui Platón au fost contribuţii însemnate nu în domeniul filosofiei, ci al literaturii.-^ în cadrul Jocurilor – Jocurile Panarenaice, Jocurile Olimpice şi altele –, evenimente periodice importante în viaţa culturală grecească, se ţineau nu doar competiţii sportive, ci şi concursuri de dialoguri. S-a sugerat că dialogurile *aporetice* timpurii ale lui Platón nu urmăreau concluzii filosofice, pentru că nu acesta era scopul lor. Scrierile sale sunt admirate în egală măsură pentru calităţile estetice şi pentru conţinutul lor, iar ceea ce se distinge cel mai mult în primele lucrări ale sale este mai degrabă stilul, decât concluziile la care se ajunge. Din această perspectivă, abia după moartea lui Socrate, Platón a devenit mai interesat de ideile filosofice decât fusese până atunci, folosindu-le ca vehicule pentru ambiţiile sale literare.

Deşi unii dintre filosofii Antichităţii au fost teoreticieni puri – savanţi în turnul lor de fildeş, cum s-ar spune astăzi –, mulţi au participat activ la viaţa publică şi politică a oraşelor- stat în care trăiau. Platón nu s-a implicat în politica ateniană după moartea lui Socrate, însă a fost interesat mult timp de oraşul grecesc Siracuza din Sicilia, unde a fost invitat în trei rânduri de conducătorii lui, pentru a da sfaturi cu privire la modul în care să fie guvernat. El a acceptat invitaţiile fiindcă era prieten cu Dion, cel care a devenit conducător al Siracuzei în urma unei răscoale; Dion era un discipol şi admirator al lui Platón şi i-a oferit filosofului o şansă de a-şi pune în practică

ideile despre guvernare. În acest caz, Dion s-a dovedit un conducător slab, iar perioada cât a fost la putere, căutând să pună bazele unei aristocraţii platonice, a lăsat în urmă turbulenţe şi eşecuri care au trenat decenii întregi. A spune că de vină au fost ideile lui Platon şi sfaturile pe care le-a dar acesta ar fi doar un adevăr parţial; complexitatea naturii umane, realităţile economice ale acelor vremuri şi propriile slăbiciuni ale lui Dion au jucat fără îndoială un rol cel puţin la fel de important.

Filosofia lui Platon este un sistem sau, cel puţin, a aspirat să fie unul (el a fost mult prea autocritic pentru ca aspiraţia să devină realizabilă). Diferitele componente ale acestui sistem erau menite să se potrivească unele cu celelalte pentru a oferi răspunsuri la întrebările fundamentale la care el, mai clar şi mai profund decât predecesorii săi, considera că trebuia să se răspundă, în aşa fel încât roate răspunsurile luare împreună să capete sens. Aceste întrebări sunt: Care este modul de viaţă corect şi cel mai bun tip de societare? Ce este cunoaşterea şi cum ajungem la ea? Care este natura fundamentală a realităţii? Am putea observa că ele au o ordine: pentru a răspunde la prima întrebare, avem nevoie de un răspuns la a doua, iar pentru a răspunde la a doua, avem nevoie de un răspuns la a treia.

La fel ca Platon, mulţi filosofi care i-au urmat au recunoscut că, pentru a răspunde la marile întrebări ale eticii, trebuie să găsim răspunsuri la întrebări despre natura lumii şi a oamenilor care trăiesc în ea şi, prin urmare, despre modul în care putem dobândi cunoştinţe despre amândouă. Ceea ce înseamnă că trebuie să găsim răspunsuri la un număr de sub-întrebări; de exemplu, pentru a înţelege cunoaşterea şi cum să o dobândim, trebuie să ne formăm idei despre adevăr şi raţiune, despre puterile şi, prin urmare, despre natura minţii şi relaţia ei cu restul realităţii.

Aproape întreg domeniul filosofiei constă în abordări ale serului de întrebări adresare de Platon. Faptul că Platon le

identifică tocmai pe acestea, dar şi felul în care se conectează unele cu altele l-au determinat pe Alfred North Wliitehead, un matematician şi filosof care a colaborat cu Berrrand Russell la *Principia Mathematica,* să spună că „filosofia constă dinrr-o serie de note de subsol la scrierile lui Platon”. Aceasta este o exagerare, dar nu una foarte mare, pentru că, într-adevăr, aproape roate problemele majore ale filosofiei sunt discutare sau măcar ridicare de Platon. În comparaţie nu doar cu ceea ce s-a întâmplat în istoria filosofiei înainte de Platon, ci şi cu tot ce a urmat după el, opera marelui filosof este uriaşă – un munte care se înalţă semeţ deasupra dealurilor.

O cale de a pătrunde în filosofia lui Platon este prin a observa analogia pe care o foloseşte pentru a descrie cum sunt lucrurile pentru fiinţele umane, în măsura în care are relevanţă pentru felul în care acestea înţeleg lumea şi viaţa. De exemplu, alegoria peşterii din Cartea a VI I-a a dialogului *Republica.* Noi suntem asemenea prizonierilor ţinuţi captivi înrr-o peşteră şi înlănţuiţi astfel încât să nu vedem decât peretele din fund al peşterii. În spatele nostru, între noi şi tunelul care duce afară din peşteră, este un foc. Temnicerii trec în sus şi-n jos, parcurgând spaţiul cuprins între noi şi foc, proiectând umbre pe peretele din fundul peşterii. Noi vedem umbrele. Dacă am fi eliberaţi din lanţuri, am vedea focul şi pe temnicerii care se plimbă şi am înţelege, aşadar, care este sursa umbrelor. Dacă însă ni s-ar da voie să ieşim din peşteră şi să vedem lumina zilei şi, mai presus de roate, soarele, am ajunge să cunoaştem lucrurile aşa cum sunt ele cu adevărat.

Cei mai mulţi dintre oameni, spune Platon, sunt asemenea prizonierilor care privesc umbrele. Unii dintre ei ajung la un nivel de înţelegere care le dă posibilitatea să se simtă suficient de liberi cât să se mişte prin peşteră. Dar scopul este să ieşi la lumina soarelui şi să vezi adevărul în toată splendoarea sa.

Cum putem face asta? Primim primele indicaţii în *Menon,* un dialog important prin aceea că marchează îndepărtarea de *aporia* – „neconcludenţa” – socratică, oferind cele mai bune

răspunsuri negative la întrebările adresate şi ducând apoi întregul proces mai departe, prin oferirea de răspunsuri pozitive. Să ne amintim că Socrate a identificat virtutea cu cunoaşterea şi, drept urmare, întrebarea „Ce este cunoaşterea şi cum o obţinem?” devine crucială pentru înţelegerea a ceea ce ar trebui să fie cea mai bună viaţă. Aşadar, cum dobândim cunoaşterea? Platon fusese convins de către predecesorii săi în ale filosofiei, mai ales de Parmenide, că simţurile sunt înşelătoare şi nu ne dezvăluie adevărata natură a realităţii. Aşadar, pentru a avea acces la cunoaştere, trebuie să dispunem de un mijloc de a o dobândi care să nu fie dependent de simţuri. Cel mult, şi în cel mai bun caz, simţurile ne por furniza doar *opinii* despre lumea pe care ne-o dezvăluie – o lume formară dinrr-o pluralitate de lucruri tranzitorii şi imperfecte. Obiectele adevăratei cunoaşteri trebuie să fie prin urmare orice altceva, de vreme ce nu pot fi astfel; ele trebuie să fie eterne, perfecte şi neschimbătoare, posedând în felul acesta cel puţin câteva dintre caracteristicile pe care Parmenide le identifica drept esenţiale pentru ceea ce există cu adevărat.

Pentru a rezolva această problemă, Platon a avansat următoarea teză. Există, afirma el, două lumi, una a Fiinţei, locuită de lucruri perfecte şi neschimbătoare, şi o alta a Devenirii, care ne este oferită de simţuri, lumea lucrurilor imperfecte şi temporare, mereu în schimbare (mereu devenind altceva: de unde şi numele). Lucrurile din domeniul Devenirii sunt copii imperfecte ale lucrurilor din domeniul Fiinţei; acestea din urmă sunt Formele (numite şi Idei), care sunt exemplarele şi paradigmele multor copii imperfecte şi temporare ale lor din domeniul Devenirii. Formele sunt eterne, perfecte şi neschimbătoare; ele sunt „adevărata realitate”, pentru care lumea experienţei senzoriale este doar o umbră.

Noi nu suntem capabili să determinăm existenţa Formelor din copiile lor imperfecte, date fiind puterile noastre de percepţie iluzorii şi intelectul nostru limitat; prin urmare,

trebuie să existe o altă cale prin care să le cunoaştem. Asta se întâmplă pentru că avem suflete nemuritoare, care, în starea lor imaterială dinainte ca noi să ne naş tem, ocupă domeniul Fiinţei şi sunt în contact direct cu Formele – prin urmare, când ne aflăm în acea stare, cunoaştem totul. Dar când sufletele noastre pătrund în corpuri, ele uită totul. Procesul de educaţie este procesul de a ne reaminti (parţial) ceea ce ştiam în starea noastră imaterială – literalmente, de a „rememora” ceea ce ştiam pe când eram lipsiţi de corporalitate („a rememora” este semnificaţia ad litteram a cuvântului *anamnesis).* Această perspectivă este cunoscută ca „teoria reamintirii”.

Teoria reamintirii este demonstrată în *Menon* prin exemplul unui tânăr sclav ignorant, de la care Socrate reuşeşte să scoată o demonstraţie geometrică, „re-amintindu-i” ceea ce sufletul său muritor ştiuse cândva.— Criticii scot în evidenţă faptul că întrebările lui Socrate sunt destul de meşteşugit formulate şi că orice băiat isteţ ar fi putut fi capabil să construiască demonstraţia cu ajutorul lor. Dar exemplul este menit să arate cum poate fi dobândită cunoaşterea ca virtute – mai precis, redobândită – printr-o astfel de stimulare. În *Banchetul*, ni se dă o descriere a modului în care funcţionează acest proces: iubirea pentru frumuseţea altuia poate fi o cale regală către iubirea faţă de frumosul însuşi şi, prin aceasta, către iubirea intelectuală pentru cea mai înaltă formă de frumuseţe, care este „Binele”. În alegoria peşterii, Binele este reprezentat de soare.

În conversaţia din *Menon* apar câteva idei importante. Una priveşte diferenţa dintre cunoaşterea raţională (ştiinţa) şi presupunerea adevărată.— Să presupunem că cineva poate ajunge într-un anumit oraş pe un anumit traseu şi este sigur de el. Să presupunem că are dreptate; personal, nu a mai fost niciodată acolo, dar crede că îşi aminteşte că cineva spunea că acesta este drumul. Prin urmare, el are o presupunere adevărată cu privire la traseu. Însă nu putem spune că îl *ştie,* deoarece motivul pentru care crede asta nu este unul bun.

Dacă ar fi fost el însuşi acolo sau dacă ar fi consultat o hartă autorizată, ar fi pumt pretinde că ştie traseul. Platon face distincţie între cunoaştere şi presupunerea corectă, spunând că aceasta din urmă devine cunoaştere atunci când este „legată”, adică are o justificare satisfăcătoare.—

Teoria lui Platon cere acceptarea faptului că avem suflete şi că ele sunt nemuritoare. Argumente în acest sens sunt prezentate în *Phaidon,* un dialog adecvat situaţiei, căci se desfăşoară în celula lui Socrate cu puţin înainte ca el să bea cupa cu otravă. Aici ordinea logică a dependenţei dintre cunoaştere, doctrina Formelor şi doctrina reamintirii este rearanjată astfel încât faptul că noi ştim anumite lucruri să reprezinte un motiv pentru a considera sufletul nemuritor, deoarece altfel nu am putea şti aceste lucruri.

Există în *Phaidon* încă două argumente care susţin ideea nemuririi sufletului. Unul este acela că sufletul e aidoma Formelor, adică nu este un lucru fizic, empiric, structurat, ci un lucru imaterial, unic sau unitar; şi, prin urmare, la fel ca Formele, el trebuie să fie etern şi indestructibil.-^ Şi, desigur, ca şi ele, satisface prin asta cerinţele parmenidiene pentru a fi *real*

Argumentul final” este că un concept precum acela de suflet e incompatibil cu conceptul de moarte.— Sufletul este un lucru care ţine de viaţă; când moartea se apropie, el scapă, fiindcă altminteri însăşi natura lui ar fi negară.

Acestea nu sunt argumente satisfăcătoare şi remarcăm faptul că ele se bazează în primul rând pe ipoteza că o entitate precum sufletul există. Ce este aşadar un „suflet”? *Pbaidon* nu oferă un răspuns clar, în afară de presupunerea că el este distinct de corp şi că supravieţuieşte morţii acestuia. La un moment dat, Platon enumera multe din lucrurile pe care le face corpul®^ şi spune că, în contrast, sufletul are doar o singură activitate, şi anume să gândească. — Acest lucru pare ciudat, întrucât dacă ar exista astfel de lucruri precum sufletele ar părea plauzibil să le atribuim lor şi

restul vieţii mentale, precum amintirea, speranţa, intenţia, dorinţa şi âirele. La un moment dat, însă, Platon pare să identifice sufletul cu personalitatea posesorului său; când este întrebat cum vrea să fie îngropat, Socrate spune; „Nu *pe mine* *TOĂ* îngropi, ci numai trupul meu".—

În Cartea a IV-a din *Republica* este avansară o teorie a sufletului ceva mai elaborară. Aici Platon afirmă că sufletul are trei părţi: raţiune, spirit şi poftă. Cu prima, învăţăm şi urmăm adevărul prin cercetare raţională; cu a doua, simţim emoţii, precum furia sau hotărârea, aceasta fiind partea din noi care caută onoarea; iar a treia se concentrează pe dorinţe trupeşti, precum hrana, vinul şi sexul.

în *Pbaidros,* Platon oferă o descriere a modului în care putem uneori să intrăm în conflict cu noi înşine, fiindcă diferitele părţi ale sufletului trag în direcţii diferite. El ne compară cu un car zburător condus de un vizitiu şi doi cai; vizitiul este raţiunea, unul dintre cai este spiritul, celălalt este pofta. Pofta încearcă să tragă carul în jos, spre pământ, în timp ce spiritul caută să se supună scopului raţiunii, de a-l duce în ceruri. Vizitiul trebuie să se lupte cu forţele opuse astfel reprezentare.— Platon oferă exemple mai practice ale acestei situaţii în *Republica*, dintre care unul este cel al unui bărbat care doreşte să-şi împlinească o anumită poftă, dar este furios pe sine pentru că are acea poftă.

Acestea sunt liniile generale ale sistemului lui Platon. Ele sunt complet prezente în cea mai cunoscută dintre lucrările sale, *Republica.* Acesta este un dialog despre dreptate şi foloseşte analogiile ce pot fi făcute între o persoană şi un *polis* – un star – pentru a ilustra virtutea dreptăţii în fiecare, dreptatea fiind dobândită atunci când se realizează echilibrul sau armonia între diversele aspecte ale starului, analog cu echilibrul sau armonia dintre diferitele aspecte ale sufletului.

Cartea 1 a *Republicii* este considerată de unii cercetători drept un dialog socratic timpuriu de tipul *elenchus-aporia,* iar cărţile ulterioare, ca fiind adăugiri sau completări făcute de Platon pe măsură ce a dezvoltat o teorie pozitivă. Asta fiindcă,

în Cartea 1, interlocutorii lui Socrate oferă definiţii ale dreptăţii – unul spune că „ea este arta de a face prietenilor bine şi a face rău duşmanilor”®^ şi altul, Thrasymachus, afirmă că este orice vrea să facă cel puternic®^ –, iar Socrate demonstrează că niciuna din ele nu este satisfăcătoare. Dar apoi, în Cartea a Il-a, alţii iau în considerare ideea lui Thrasymachus, susţinând fie că dreptatea apare din contractele sociale puse în aplicare pentru a-i proteja pe cei slabi împotriva celor puternici,®^ fie că cei nedrepţi nu vor fi pedepsiţi, pentru că ei îşi pot folosi nedreptăţile pentru a deveni îndeajuns de bogaţi încât să facă sacrificii plăcute zeilor, care, în consecinţă, îi vor ierta.®^ Asta îl determină pe Socrate să sugereze că, în loc să caute să definească individul drept, ei ar trebui să vadă ce se înţelege prin dreptare în star. În cărţile următoare, ideile găsite pentru ce ar constitui un stat ideal sunt aplicate la ceea ce ar face ca o persoană să fie dreaptă.

Teza principală din *Republica* este că societatea ideală ar fi aceea condusă de paznici sau de „regi filosofi”, aleşi în copilărie pentru inteligenţa lor şi crescuţi cu grijă şi răbdare, astfel încât, la maturitate, să-şi poară îndeplini rolul de conducători virtuoşi, incoruptibili, imparţiali şi înţelepţi. Asta îi permite lui Socrate să aducă în discuţie educaţia ideală. Ideea principală este că roţi copiii ar trebui crescuţi de star, fără să ştie cine sunt părinţii lor naturali. Statul va decide care bărbaţi şi femei se vor împerechea, pe motiv de potrivire; o formă de eugenie.®^ Pe măsură ce copiii cresc în instituţii de stat, ei vor fi separaţi în trei grupuri: cei potriviţi pentru pregătirea ca paznici, cei potriviţi pentru pregătirea ca luptători („gardieni auxiliari”) şi restul. Atât bărbaţii, cât şi femeile por fi paznici şi vor primi aceeaşi pregătire. Ei vor învăţa virtuţile înţelepciunii, cumpărării, dreptăţii şi curajului. Vor fi bine antrenaţi din punct de vedere fizic, pentru a li se asigura o sănătate bună. Nu vor avea niciun fel de proprietare privară, astfel încât nu vor exista niciun fel de tentaţii de a acumula mai mult, iar nevestele vor fi ale tuturor, pentru a se

evita părtinirea. Vor trăi şi se vor hrăni cu moderaţie.

Statul ideal al lui Platon este o aristocraţie, un star condus de „cei mai buni”. Termenul „aristocrat” nu însemna, aşadar, o castă socială ereditară, ci mai degrabă era înţeles în accepţiunea de „merirocrat”, denumindu-i pe cei mai buni dintre cetăţeni în ceea ce priveşte intelectul şi virtutea. Dacă virtuţile sunt exprimare de roate categoriile de cetăţeni în mod corespunzător, starul va fi unul fericit. Gardienii vor fi înţelepţi, auxiliarii vor fi curajoşi, fiecare individ va fi cumpătat şi guvernul va fi drept. Armonia va triumfa, iar aceasta este cheia analogiei dintre star şi individ – căci dacă armonia prevalează în individ, el va fi de asemenea virtuos.

în Cartea a VII Ta, Piaton descrie un ser de sisteme politice în ordinea meritului, începând cu tipul pe care îl susţine şi coborând către tipul cel mai rău, şi anume tirania.-^ El priveşte tirania ca pe cea mai rea formă de guvernare, pentru că, după cum nora mult mai târziu Lord Acron: „Puterea tinde să corupă, iar puterea absolută corupe în mod absolut”. Dacă puterea stă în mâinile unui singur individ, exercitarea ei arbitrară poare face mare rău.

Între aristocraţie, ca formă ideală de organizare, şi tiranie, ca forma cea mai rea de organizare, există câteva forme intermediare. Într-o situaţie ideală, statul este guvernat de cei mai competenţi, virtuoşi şi înţelepţi dintre cetăţeni, iar conducerea lor este dezinteresară pentru că, după cum am menţionat, ei nu sunt preocupaţi de nimic altceva decât de bunăstarea starului. Următoarea cea mai bună formă este *epistocraţia,* în care conducerea e asigurară de către cei care cunosc, cu alte cuvinte de experţi. Diferenţa între aristocraţie şi episrocraţie este aceea că în starul ideal conducătorii nu sunt doar experţi, ei sunt experţi *virtuoşi*; au cunoştinţe solide arar în ceea ce priveşte natura Binelui, cât şi în guvernare şi alte chestiuni practice.

Platon dorea ca oamenii care conduc să fie virtuoşi şi dezinteresaţi, fără alte ambiţii decât aceea de a-şi exercita puterea în mod înţelept, pentru a nu lăsa starul să degenereze

în *timocraţie.* În jargonul modern, timocraţia este puterea celor care posedă un minimum de proprietare, dar în concepţia lui Platon ea înseamnă puterea celor care caută onoruri, srarur şi glorie militară. Ambiţia pentru aceste lucruri dezvăluie o confundare a Binelui cu manifestările sale exterioare, bogăţia şi reputaţia fiind în mod eronat privite drept cele mai mari bunuri pe care merită să le ai. În timp ce aristocraţia ar asigura o guvernare stabilă, pentru că nu este ameninţară de niciun fel de diviziuni interne, odată cu timocraţia şi celelalte forme mai puţin satisfăcătoare de organizare statală, intră în scenă rivalitatea, iar împreună cu rivalitatea vine instabilitatea.

Timocraţia poare să devină uşor *oligarhie*, care la Platon înseamnă conducerea de către cei bogaţi a celor săraci şi mai numeroşi (această formă de oligarhie – conducere de către câţiva – este astăzi numiră *plutocraţie).* Timocraţia degenerează în oligarhie fiindcă rimocraţilor li se permite să acumuleze avere, din care decurg viciile încurajare de aceasta: căutarea plăcerii şi a luxului şi credinţa că acumularea bogăţiei este mai importantă decât virtutea. Timocraţilor le-ar putea păsa de onoare, spunea Platon, însă oligarhilor nu le pasă decât de bani.

Iar rezultatul inevitabil ar fi *democraţia*, pentru Platon un cuvânt blestemat. Bogaţii se bucură de libertate fiindcă averile lor le permit să şi-o cumpere. Invidia faţă de acea libertate face ca oligarhia să fie înfrântă de democraţie. Populaţia, *demos*-ul, se ridică împotriva oligarhilor pentru a-i deposeda, adeseori prin violenţă şi agitaţie, de privilegiile lor. Când însă în democraţie roată lumea revendică libertatea şi dreptul de a face şi a încălca legi, ceea ce urmează în scurt timp, spune Platon, este anarhie, pentru că o astfel de libertate nu e libertate, ci doar libertinaj.

Afirmaţia lui Platon că *eiemos*-|*Aui* îi lipsesc cunoaşterea şi virtutea, pe care le-ar avea filosofii-regi şi care îi fac pe aceştia apţi să guverneze, implică ideea unui declin de la forma ideală de guvernare. El crede că prăbuşirea starului

democratic în anarhie este inevitabilă, date fiind caracteristicile presupuse ale *polloi,* ale celor mulţi: ignoranţă, egoism, prejudecată, invidie şi rivalitate. Foarte curând, anarhia provoacă intervenţia unui om puternic pentru a restaura ordinea; ţinând cont de natura inacceptabila a anarhiei, la început el va fi primit cu braţele deschise. Odată instalat la putere, îndepărtarea sa poate fi dificila, iar poporul va fi în cea mai rea situaţie dintre toate: va trăi sub tiranie.

Aşa cum cel mai bun stat este condus de înţelepciune şi virtute, tot aşa cel mai bun mod de viaţa este trăit de persoana care se călăuzeşte după înţelepciune şi virtute. Ideea de dreptate a lui Platon este *echilibrul* sau armonia: echilibru între cele trei tipuri de oameni în stat, echilibru între cele trei părţi ale sufletului unui individ. Diferitele tipuri de stat îşi au analogiile în diferite tipuri de oameni – cei conduşi de înţelepciune şi virtute, cei conduşi de dorinţa de onoruri, cei conduşi de dorinţa de bogăţie, cei conduşi de ignoranţă şi pasiuni destrăbălate.

Republica este un moment de apogeu în filo sofia lui Platon, reunind metafizica Formelor, epistemologia „reamintirii" şi concepţia sa etică despre virtute ca formă de cunoaştere într-un sistem care oferă o perspectivă atât a individului bun, cât şi a statului bun. Alţi gânditori s-ar fi putut simţi pe bună dreptate mulţumiţi de ei înşişi pentru a fi produs un astfel de sistem integrat, cu o aplicare comprehensivă la întrebări esenţiale. Însă Platon nu s-a mulţumit cu asta. Gândirea sa a continuat să se dezvolte după *Republica* şi a ajuns să-şi conteste cele mai importante idei proprii, atât teoria Formelor, cât şi teoria cunoaşterii. Procedând astfel, el a dus examinarea filosofică a acestor probleme la noi niveluri.

În filosofía lui Platon, Formele din lumea Fiinţei sunt lucruri reale, nu doar obiecte mentale. Ele sunt frumuseţea, adevărul, bunătatea, dar şi omul, copacul, calul, muntele şi toate celelalte – deşi lui Platon i-a fost cumva neclar dacă există Forme ale unor lucruri precum părul sau murdăria. Feţele care sunt frumoase sunt astfel pentru că frumuseţea

din ele „participă la” sau este o copie imperfectă a Formei frumuseţii. La fel, un munte este un munte pentru că el „participă la” sau este o copie a Formei muntelui.

Pentru a începe să ne dăm seama că există multe lucruri problematice aici, să observăm mai întâi că „participare la” şi „copie” sunt două noţiuni foarte diferite. La care din ele s-a referit Platon? Pentru a înţelege de ce această chestiune deschide o problemă filosofică majoră, să reflectăm la distincţia importantă dintre *lucruri,* precum mese, mere, avioane şi iepuri, şi *proprietăţile pe* care lucrurile le-ar putea avea, precum a fi alb, roşu, plat sau rotund. În mod normal, vorbim despre multe lucruri ca având aceeaşi proprietate: această faţă de masă este roşie, nasul acelei persoane este roşu. Asta pare să sugereze că există ceva, *roşeaţa*, ce împărtăşesc sau au în comun toate aceste lucruri particulare.

Feţele de masă şi merele sunt numite *particulare,* iar proprietăţi precum roşeaţa sau platitudinea sunt numite *universale,* pentru că multe obiecte particulare le pot exemplifica. În filosofía din perioada medievală târzie, la mult timp după epoca lui Platon, „scolasticii” (aşa cum au fost cunoscuţi în mod colectiv filosofii acelei perioade: vezi secţiunea despre filosofía medievală) au fost profund divizaţi în privinţa răspunsului la întrebarea dacă universaliile există *cu adevărat* sau dacă noţiuni precum „roşeaţă” şi „platitudine” nu sunt decât *nume* pe care noi le dăm asemănărilor observate între diferite obiecte particulare. Unii dintre scolastici spuneau că universaliile sunt lucruri reale – că în univers există efectiv „roşeaţă”, independent de lucrurile roşii individuale şi că ea ar exista chiar dacă nu ar fi niciun fel de lucruri roşii. În consecinţă, aceşti scolastici sunt numiţi *realişti.* Alţii au negat că universaliile există cu adevărat şi priveau „roşeaţa” doar ca pe un nume pe care îl folosim numai din convenienţă pentru a descrie ceva – prin urmare, ei sunt numiţi *nominalişti,* de la „nume”. Dezbaterea realism-nominalism a fost una dintre chestiunile cele mai intens disputate din filosofía medievală.

Platon, după cum vedem, a fost un realist atât în ce priveşte Formele, cât şi dificultăţile pe care le ridică acest concept. El pune în discuţie aceste probleme în *Parmenide,* unde bătrânul Parmenide îl provoacă pe tânărul Socrate să apere teoria, iar celui din urmă ii este foarte greu să o facă. Atât ideea lucrurilor particulare care „participă la" Forme, cât şi teza foarte diferită conform căreia particularele „seamănă" sau sunt copii ale Formelor sunt supuse de Parmenide unui examen minuţios.

Mai întâi, Parmenide îl întreabă pe Socrate ce fel de lucruri au Forme. Frumuseţea şi bunătatea, da; relaţiile precum egalitatea şi pluralitatea, da; omul şi focul, şi apa, da; noroiul, firul de pâr, murdăria – nu. De fapt, la întrebarea dacă omul şi focul au forme, Socrate dă un răspuns care este diferit de cel pe care îl dă despre frumuseţe şi egalitate. Iar răspunsul său negativ despre noroi şi murdărie este încâlcit, dat fiind că, potrivit metafizicii din spatele teoriei Formelor, faptul că un boţ de noroi e noroi se datorează (sau ar trebui să se datoreze) faptului că are (participă la, copiază) „noroială" sau – daca nu suntem, metafizic vorbind, prea snobi să acceptăm asta – Forma noroiului. Fiindcă, dacă bocancul acesta este plin de noroi şi bocancul acela e plin de noroi, amândoi au proprietatea de a fi plini de noroi, există deci vreo privinţă în care ei nu împărtăşesc, nu au sau nu exemplifică deopotrivă caracterul noroios?

Această problemă nu e soluţionată într-o manieră satisfăcătoare. Parmenide pomeneşte doar „participarea la"; Platon spune uneori „contribuie la" sau „împărtăşeşte". Dacă un anumit măr este roşu deoarece „contribuie la" Forma roşeţii, atunci are în el doar o părticică din Formă, sau Forma se află în el în întregime? Este Forma împărţită în la fel de multe părticele câte sunt lucrurile care o împărtăşesc sau „participă la" ori „este împărtăşită" în mod diferit de multe lucruri, rămânând totuşi unitară în sine? În replică, Socrate sugerează că ar trebui să ne gândim la o Formă aşa cum ne gândim la o zi; aceeaşi zi este prezentă în multe locuri, dar ea

este totuşi un singur lucru unitar. Asta lasă nespecificată natura relaţiei de „participare la"; cum de este *roşeaţa* ceva separat de acest măr particular şi de acel măr particular, dar nu de acelaşi gen sau natură ca obiectele particulare fizice, precum merele (dat fiind că nu este ceva în spaţiu şi timp), însă, cu toate acestea, „în" fiecare dintre mere?

Ar putea părea mai plauzibil să optăm pentru varianta „seamănă" sau „copiază", întrucât, cel puţin, aceasta este o noţiune mai inteligibila. Dar aici apare problema celui „de-al treilea om", numit aşa deoarece, în discuţia sa despre argument, Aristotel foloseşte exemplul relaţiei dintre un om individual şi Forma omului. Problema este următoarea. Un om este un om pentru că el seamănă cu Forma omului. Atât el, cât şi forma au în comun „calitatea de om". În acest punct, există două posibilităţi. Una este că omul şi Forma de om – să o numim pe aceasta din urmă „Forma omului 1" – sunt similare în virtutea a ceva ce le face similare, ceea ce ar însemna ca ele să semene fiecare cu altă Formă de om, mai comprehensivă, pe care să o numim „Forma omului 2". Dar dacă fiecare seamănă cu acea Formă, ar trebui să existe o formă şi mai comprehensivă – „Forma omului 3" –, în virtutea căreia asemănarea dintre om şi Forma omului 1 e asemenea cu Forma omului 2 – şi aşa *ad infinitum.*

Alternativa este afirmaţia că trebuie să existe o Formă a cărei copie să fie fiecare particular, cerând prin urmare un număr infinit sau cel puţin indefinit de mare de Forme individuale. Însă asta nu numai că nu este plauzibil, multiplicând inutil fiecare lucru individual – de ce nu este fiecare lucru propria lui Formă, dispensându-se de un univers paralel de forme individuale? –, dar nici nu reuşeşte să rezolve problema pe care teoria se oferă să o rezolve: cum particulare diferite pot avea aceeaşi proprietate.

Prima variantă presupune că Formele se „auto-afirmă", adică se aplică la ele însele: Forma frumuseţii este ea însăşi frumoasă, Forma mărimii este ea însăşi mare, Forma omului este ea însăşi un om. Rezultatul, după cum vedem, este

regres. A doua variantă oferă o soluţie şi mai puţin riguroasă. Şi totuşi Platon nu a renunţat la teorie, chiar dacă nu a putut să găsească un răspuns satisfăcător la aceste provocări. Într-un dialog foarte târziu, *Timaios*, teoria este încă în viaţă; el o foloseşte în descrierea felului în care creatorul Universului („Demiurgul" sau „Meşterul divin") foloseşte Formele pentru a face o pluralitate de copii individuale ale lor, care constituie lumea.

Platon îşi pune în discuţie şi propria teorie a cunoaşterii. Acest lucru apare în unul dintre cele mai provocatoare dialoguri ale sale, *Theaitetos.* Să observăm mai întâi că există trei feluri în care poate fi înţeleasă cunoaşterea; prima, ca o cunoaştere a unui *fapt,* a doua, ca o cunoaştere a *modului în care* faci ceva şi a treia, cunoaştere în sensul de a-l cunoaşte pe X, a fi familiarizat cu X, ca atunci când spunem „Cunosc New York-ul" sau „II cunosc pe Fred". Platon vorbeşte adesea ca şi cum noţiunea sa fundamentală de cunoaştere este ultima dintre acestea trei, care ar avea sens în lumina teoriei Formelor, fiindcă ceea ce ne spun *Menon* şi
Republica este ca cunoaşterea rine exclusiv de Forme – noi doar avem păreri şi credinţe despre roate celelalte – şi, în acord cu asta, cunoaşterea înseamnă „familiarizare cu Formele". Din acest punct de vedere, exact aşa cum spunem „Cunosc New York-ul", am putea spune „Cunosc frumuseţea" sau „Cunosc adevărul".

Însă, în *Theaitetos,* Formele nu apar. În schimb, discuţia se concentrează pe trei teorii: cunoaşterea este dobândiră prin percepţie senzorială,-^ ea este „opinie adevărată"^ şi este „opinie adevărată însoţiră de înţeles".-^ Prima teorie este respinsă pe temeiul că acrul cunoaşterii implică judecară, care este o activitate a minţii, nu a simţurilor. Aceasta pregăteşte calea pentru următoarele două teorii, ambele bazare pe ideea echivalenţei dintre cunoaştere şi judecară sau opinie în anumite condiţii (cuvântul *doxa* se traduce atât prin „opinie", cât şi prin „judecară"). A doua teorie pune semnul de egalitate între cunoaştere şi opinie adevărata. După cum

am văzut în argumentul din *Menon*, Platon respinge asta, dar aici face un ocol către întrebarea: cum de este posibila opinia falsă? În *Menon,* Platon subliniază faptul că putem avea opinii care sunt adevărate, dar despre care nu putem pretinde că reprezintă cunoaştere, deoarece motivele noastre de a susţine opinia nu sunt cele corecte, care să conteze drept cunoaştere. Această idee se reperă în *Theaitetos* şi conduce spre cea de-a treia teorie, potrivit căreia cunoaşterea este opinie însoţiră de un înţeles sau de o semnificaţie, *logos.*

Efortul de a preciza ce fel de *logos* transformă o opinie în cunoaştere este neconcludenr; Socrate sfârşeşte prin a-i spune tânărului Theaitetos: „Şi, de bună seama, Theaitetos, nici senzaţia, nici opinia adevărată, nici înţelesul alăturat opiniei adevărate nu ar putea fi cunoaştere”^ – o recurenţă a *aporia.* Dar, cercetând ce ar putea fi *logos-xA* necesar, Platon iniţiază o lungă şi detaliată dezbatere filosofică despre natura cunoaşterii, care continuă până în zilele noastre. Pentru ca şi astăzi definiţia cunoaşterii ca „opinie adevărată justificară” – a treia opţiune a lui Platon – încă ne provoacă prin întrebări despre natura acelei justificări (ca sa nu pomenim nimic de întrebările despre ce este „adevărul”).

Există un mister care se leagă de figura lui Platon, privitor la ideea că el ar fi predat o „doctrină nescrisă”, *agrapha dogmata*, adică idei pe care nu le-a exprimat în scris, ci le-a ţinut secrete, rezervându-le exclusiv cercului său de discipoli. Aristotel face aluzie la existenţa unor asemenea idei în *Fizica* sa şi, multe secole mai târziu, Plorin, fondatorul neoplatonismului, pare să le fi cunoscut, să fi auzit de ele sau cel puţin să fi bănuit la ce se refereau. Recent, cercetători din cadrul Şcolii de Studii Platonice de la Tübingen au încercat o reconstituire a acestora, spunând că Platon şi-a „rezervat” (pentru discipolii săi) părerile despre principiile ultime ale lucrurilor, care ar fi în număr de doua: respectiv, ca realitatea este Unul şi că ea se manifestă drept consecinţă a unei acţiuni impuse asupra ei de către ceva numit „Diada Indefinită”, care este fie *marele şi micul, lipsa şi excesul*, *ambiguul şi definitul*

şi aşa mai departe – cu alte cuvinte, contrariile care acţionează asupra Unului şi, ca urmare, produc din el întreaga realitate.

Se sugerează în continuare că Unul este Binele – Aristotel spunea că Platon a ţinut prelegeri despre „bine”, iar în doctrinele scrise, Forma binelui este desemnară ca fiind cea mai înalta dintre Forme, aşa încât identificarea ar putea fi plauzibilă. Dar acest lucru, ba chiar întreaga speculaţie cu privire la existenţa unei „doctrine nescrise”, este discutabil. Aristotel vorbeşte nu despre o „doctrina nescrisă”, ci despre „*aşa-numita* doctrină nescrisa”. A folosit el oare sintagma „aşa-numira” în mod aleatoriu sau prin asta încerca sa tempereze convingerea în existenţa unei astfel de teorii? Totuşi, în alte scrieri ale sale, de exemplu în *Metafizica,* Aristotel se refera la unele idei ale lui Platon care nu apar în textele acestuia. Şi remarcăm faptul că succesorii imediaţi ai lui Platon în fruntea Academiei, mai întâi Speusip şi apoi Xenocrare, par sa fi dezvoltat idei despre Unul şi un principiu a cărui opoziţie faţă de el generează realitatea; Speusip vorbeşte despre „pluralitate”, iar Xenocrare, despre „inegalitate”.

A existat o „doctrină nescrisă” şi, dacă da, a fost ea *ezoterică* şi păstrară în cercul discipolilor fiindcă era prea preţioasă pentru a fi făcură publica? Unora le place acest tip de sugestie; dă un anume fior şi o vaga promisiune a unor secrete întunecare profunde. Mult mai probabil este faptul ca ceea ce s-a discutat în cadrul seminarelor Academiei acoperea o gamă vastă de subiecte, că au fost explorare idei care s-a întâmplat sa nu-şi găsească drumul înregistrării scrise şi că Platon a avansat mai multe gânduri decât a avut ocazia să dezvolte înrr-un dialog pregătit pentru publicare. Asta ar fi pe deplin compatibil cu ceea ce s-a întâmplat şi se întâmplă încă în dezbaterile filosofice de pretutindeni.

Şcoala fondată de Platon, Academia, a dăinuit aproape 800 de ani, până în 529 e.n. În acel an, împăratul roman Iustinian, un creştin, a desfiinţat-o şi a interzis predarea filosofiei

„păgâne”, pentru că era incompatibilă cu doctrina creştină. Însă lunga ei istorie de dinaintea acestui eveniment a fost martora unor schimbări şi dezvoltări semnificative din punct de vedere filosofic. La aproape 80 de ani de la moartea lui Platon, Academia a intrat sub influenţa scepticismului, când la conducerea ei a venit Arcesilaos (316—241 î.e.n.), care l-a convins pe Cicero s-o numească „Noua Academie”. Istoricii filosofiei acceptă această etichetă şi consideră că faza sceptică a durat până în anul 90 î.e.n., când Antioh din Ascalon a respins învăţătura sceptică primită la Academie de la Philon din Larissa. Astfel a început „platonismul mijlociu”, o etapă în care doctrinele lui Platon au fost modificate prin introducerea unor elemente de gândire aristotelică şi stoică. Platonismul mijlociu a durat până când Plorin, în secolul al IlI-lea e.n., a transformat tradiţia platonică într-o puternică şcoală de gândire, pe care istoricii o numesc neoplatonism.

Consecinţa imediată a învăţăturii lui Platon, şi una dintre cele mai importante moşteniri pe care le-a lăsat omenirii, a fost activitatea elevului său cel mai strălucit, Aristotel, ale cărui dezacorduri cu profesorul său, combinate cu propriul lui geniu au constituit următorul pas important în istoria filosofiei.

139 **Aceasta este o sugestie avansată de Gilbert Ryle, in lucrarea sa *Plato's Progress* (1966). *(N.a.)***

140 **Platon, *Menon,* 85 e – 86 b, pp. 393-396. *(N.t.)***

141 ***Ibidem,* 97 b-c, pp. 409—410. *{N.t)***

142 ***Ibidem,* 98 a, p. 410. *(N.t)***

143 **Platon, *Pbaidon*, 79 b, traducere de Petru Creţia, în *Opere,* vol. IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1983, p. *84.*** *(N.t.)*

144 ***Ibidem.* 105 d-e, p. 123. *(N.t)***

145 ***Ibidem,* 66 c-df pp. 63^-64. *(N.t)***

146 ***Ibidem,* 65 c, p. 62. *(N.t)***

147 ***Ibidem.* 115 d, p. 136. *(N.t)***

148 **Platon, *Pbaidros,* 246 b, 253 d, traducere de Gabriel Liiceanu, în *Opere,* vol, IV, p, 442/p, 453. *(N.t)***

149 **Platon, *Republica*, I, 332 d, p. 88. *(N.t)***

150 ***Ibidem.* 1, 338 c, p, 96 („dreptatea este folosul celui mai tare1'), *(N.t)***

151 ***Ibidem.* 1, 359 a, p. 122. *(N.t)***

152 *Ibidem.* 1, 365 e-366 a, p. 129. *(N.t.)*
153 *Ibidem,* 111, 459 d-460 d, p. 248. *(N.t)*
154 *Ibidem,* IV, 544 c-d, p. 348. *(N.t)*
155 Platon, *Theaitetos,* 151 e, p. 193. *(N.t)*
156 *Ibidem.* 187 b, p. 240. *(N.t)*
157 *Ibidem,* 201 d, p. 260. *(N.t)*
158 *Ibidem,* 210 b, p. 272. *(N.t)*

ARISTOTEL

Dacă Aristotel ar trăi astăzi, el ar fi un om de ştiinţa, cel mai probabil un biolog; ar fi foarte interesat de metoda şi logica ştiinţifica, într-atât încât, probabil, ar simpatiza, în ciuda faptului că n-ar fi de acord cu aceasta, încercarea biologului din secolul al XX-lea J. H. Woodger de a aplica logica lucrării lui Russell şi Whirehead *Principia Matbematica* la fundamentele biologiei. Ceea ce ne arară că geniul lui Aristotel a fost unul universal şi sinoptic; el a dorit să reunească toate cunoştinţele într-un singur mare sistem.

Unii cercetători contemporani ai operei lui Aristotel nu sunt de acord cu această ultimă remarcă; ei îl privesc nu ca pe un filosof sistematic, ci ca pe unul „aporetic” – asta însemnând că, în maniera explorărilor neconcludenre ale lui Socrare, care sfârşesc în *aporia.,* el a fost un cercetător al opiniilor, al problemelor şi enigmelor create de felul în care experimentăm lumea, adeseori fără să ajungem la o perspectivă stabilă. Însă Aristotel pare să vadă altfel lucrurile, după cum observăm din remarcile sale introductive la *Meteorologia'.* „M- am ocupat deja cu primele cauze ale naturii şi cu mişcarea naturală, în general [în *Fizica],* cu ordinea şi mişcarea stelelor [în *Despre cer\|,* cu numărul şi natura elementelor corporale şi transformarea lor unul în celălalt, cu naşterea şi pieirea, în general [în *Despre generare şi nimicire].* Partea care a rămas din această cercetare priveşte ceea ce gânditorii de dinainte au numit „meteorologie” [vrea să spună fenomenele cereşti joase] ... apoi vom vedea dacă putem face o descriere ... a animalelor şi plantelor...”.^

După cum dovedeşte acest pasaj, Aristotel a fost sistematic

în intenţia sa de a realiza o ştiinţă enciclopedică. Ea cuprindea întrebări fundamentale despre natura realităţii însăşi (în *Metafizica)*, cercetări ştiinţifice, cum remarcam mai sus, studii de psihologie a fiinţelor umane (în *Despre suflet* şi *Parva Naturalia. Scurte tratate de ştiinţe naturale*), abordând inclusiv subiecte legate de artă şi literatură (incluse in descrierea „ştiinţelor productive”, în *Poetica* şi *Retorica),* precum şi probleme de etică şi politică (în *Etica Nicomahică, Etica Endemică* şi *Politica).* Iar alături de această schemă complexă stau studiile sale seminale de logică şi raţionament; în cele şase cărţi cunoscute sub numele de *Categorii, Despre interpretare, Analitica primă, Analitica secundă, Topica* şi *Respingerile sofistice,* el a fondat ştiinţa logicii aproape de la zero.

După orice standard, acesta este un corpus de lucrări absolut impresionant. Şi totuşi, ceea ce vine ca o şi mai mare surpriză la o primă întâlnire cu Aristotel este faptul că toate aceste lucrări sunt texte ale prelegerilor şi notelor sale de cercetare – mai precis, cele care au supravieţuit; şi că lucrările pe care le-a cizelat pentru publicare s-au pierdut toate. Lucrările cizelate au fost scrise sub formă de dialog, după modelul lui Platon, şi, în contrast cu caracterul brut al textelor pe care le avem, s-a spus despre ele că erau de o calitate literară excepţională. Greaca lui Plaron este o frumuseţe; cu toate acestea, Cicero, el însuşi un foarte mare stilist, a spus că în timp ce stilul lui Platon era argint, stilul lui Aristotel a fost „un râu de aur”.

Majoritatea dialogurilor pierdute ale lui Aristotel au fost probabil producţii din anii săi de tinereţe, de pe vremea când era incă elev şi coleg al lui Platon la Academie şi când se afla incă sub influenţa profesorului său. Deducem asta din dovezi precum faptul că în fragmente din dialogul său pierdut despre retorică, *Gryllos,* el pare să propună aceeaşi viziune pe care Platon o oferise în *Gorgias,* anume că retorica nu este o artă *(tecbne).—* Dificultatea în cazul lucrărilor pierdute, cunoscute doar din fragmente şi *testimonia,* este că ele par să-i atribuie

autorului lor o viziune pe care, de fapt, el s-ar putea s-o menţioneze doar ca s-o poată critica. Asta ne reaminteşte să scoatem în evidenţă faptul că Aristotel a fost un filosof care a gândit continuu, dezvoltându-şi în permanenţă şi revizuindu-şi ideile; scrierile pe care astăzi le avem strânse sub numele de *Retorica* au urmat unor lucrări pierdute despre acelaşi subiect, cunoscute ca *Technon Sunagoge,* considerate a fi reflecţii anterioare ale lui Aristotel asupra problemei. Mai curând acestea decât *Retorica* sunt cele care stau la baza scrierilor lui Cicero despre retorică.

Este o întâmplare fericită faptul că avem atât de multe scrieri ale lui Aristotel, dată fiind vulnerabilitatea la dispariţie a lucrărilor din Antichitate. Dialogurile lui Platón au supravieţuit fiindcă şcoala sa a dăinuit timp de aproape o mie de ani; cele ale lui Aristotel n- au supravieţuit în cea mai mare parte. Asta s-a întâmplat pentru că – aşa ne spune Strabon – au fost lăsate în grija celui care i-a succedat la conducerea propriei sale şcoli, Teofrast, care, la rândul lui, le-a lăsat discipolului său, Neleus. Neleus le-a dus în casa lui din Scepsis, în Troada, şi le-a lăsat moştenire descendenţilor săi, nici unul dintre aceştia nefiind câtuşi de puţin interesat de Aristotel sau de filosofie. Ei au depozitat manuscrisele într-un beci, expuse umezelii, mucegaiului, insectelor şi şoarecilor. Din fericire, ele au fost cumpărate de un bibliofil şi colecţionar atenian bogat pe nume Apellicon, care a trăit în secolul I î.e.n. Marea sa bibliotecă a fost luată ca pradă de război de către generalul roman Sulla Dictatorul când, în anul 86 î.e.n, în timpul Primului Război Mithridatic, în care Roma a cucerit Grecia, el a capturat Atena. Textele au fost duse la Roma, unde Andronicus din Rhodos, unul dintre puţinii supravieţuitori ai şcolii lui Aristotel (care muriseră cu toţii în secolul al III-lea î.e.n.), s-a apucat să editeze lucrările. Îi datorăm lui Andronicus forma şi ordonarea a ceea ce ne-a rămas de la Aristotel.

Aristotel s-a născut în 384 î.e.n. – la 15 ani după moartea lui

Socrate – la Stagira, în Macedonia, şi a murit la Chalcis, 62 de ani mai târziu. Viaţa sa a acoperit o întreagă epocă: ea a început în ultimele zile ale unei Arene independente şi cu adevărat clasice, unde s-a dus, adolescent fiind, să studieze la Academia lui Platón, şi s-a întins până la căderea întregii Grecii sub monarhia macedoneană şi a imperiului lui Alexandru cel Mare.

Tatăl lui Aristotel a fost doctorul curţii regelui Macedoniei, Amyntas al III-lea, ceea ce înseamnă că familia aparţinea prin naştere ghildei medicale a asclepizilor, numiţi astfel după Asclepios, zeul medicinei. Tatăl lui Aristotel a murit pe când el era încă minor, aşa că a fost lăsat în grija unui tutore, Proxenus, care, atunci când a împlinit 18 ani, l-a trimis să studieze la Atena cu Platón. A rămas membru al Academiei, fiind mai întâi elev, apoi profesor, timp de douăzeci de ani, până la moartea lui Platón, în 347 î.e.n. împreună cu un alt coleg-elev, Xenocrate, a părăsit Atena pentru că, se crede, nu le-ar fi plăcut numirea lui Speusip, nepotul lui Platón, la conducerea Academiei. S-ar putea ca Aristotel să fi fost unul dintre candidaţii la conducerea instituţiei; sau s-ar putea să nu fi fost de acord cu abordarea filosofică a lui Speusip, care era una marcat pitagoreică. Oricare ar fi fost motivul, el şi Xenocrate au mers să predea la o filială a Academiei de la Assos, un orăşel din Aeolia.

Conducătorul acestui oraş, Hermias, era un bărbat remarcabil, care îşi începuse viaţa ca sclav şi se ridicase prin talentul său excepţional. Era un om luminat, care i-a încurajat pe Academicieni să vină în oraşul lui. Aristotel a petrecut acolo trei ani plini de satisfacţii, perioadă în care s-a căsătorit cu nepoata lui Hermias, Pythia, mutându-se apoi în apropiere, pe insula Lesbos. Asta s-a datorat aproape cu certitudine faptului că dorea să-şi continue cercetările empirice în biologia marină.

În 343 î.e.n., Aristotel a plecat la Pella, reşedinţa regelui Filip al Il-lea al Macedoniei, unde a fost numit tutore – după toate probabilităţile, *unul* dintre tutori – al moştenitorului la

tron, pe atunci un băiat de 13 ani. Este vorba despre tânărul cunoscut în istorie sub numele de Alexandru cel Mare. S-a speculat mult asupra faptului că marele filosof şi marele cuceritor au cultivat această relaţie, deşi o scurtă privire asupra realităţilor istorice arată că Aristotel nu ar fi putut avea prea mare influenţă asupra prinţului. Aristotel agrea ideea unor mici organizări statale republicane; Alexandru a creat un imperiu vast, care s-a întins până pe malurile râului Jumma, în India. Etica lui Aristotel propovăduia moderaţia în toate privinţele; Alexandru a băut până când a căzut mort, la o vârstă fragedă. Dacă a existat într- adevăr vreo influenţă, ea pare să fi fost, deci, una întru totul negativă. Însă legenda nu putea rezista tentaţiei de a alătura aceste nume mari, ţes ân du-se în jurul lor: Plutarh ilustrează această idee citând, fără să critice, presupuse scrisori între filosof şi rege, scrisori care sunt aproape sigur nişte falsuri.

Filip a fost ucis în anul 336 î.e.n. şi Alexandru i-a urmat la tron. Aristotel a părăsit Macedonia şi s-a întors la Atena, fondând acolo propria-i şcoală. Amplasată în Lyceum, un gimnaziu din suburbiile din nordul Atenei, instituţia a ajuns să fie numită şcoala peripatetică, fiindcă Aristotel preda în porticul clădirii *(peripatos).* Cuvântul „peripatetic” înseamnă „a merge în sus şi-n jos”; este greu de crezut că Aristotel citea din prelegerile sale elaborate în timp ce se mişca dintr-o parte în alta, cu discipolii alergând după el; numele şcolii are legătură cu arhitectura, fără a descrie activitatea din clasă.

Timp de doisprezece ani, şcoala a fost condusă de Aristotel. Apoi, fostul său elev Alexandru, de acum conducătorul unei mari părţi a lumii cunoscute, a devenit brusc şi în mod nedorit interesat de el. Alexandru credea că Aristotel făcea parte dintr-o conspiraţie care urmărea să-l asasineze şi, prin urmare, i-a trimis ordin lui Antipater, viceregele său la Atena, să-l aresteze. Motivul l-a reprezentat un văr de-ai lui Aristotel, pe nume Calistene, care era istoricul curţii lui Alexandru, desemnat să ţină un jurnal al campaniilor cuceritorului. Alexandru începuse să adopte stilul conducătorilor orientali

pe care îi cucerise, imitând pompa şi ceremoniile acestora, printre altele cerându-le supuşilor să se prosterneze în faţa lui. Acest lucru a provocat indignare în rândul grecilor care îl urmau. Calistene l-a criticat pe Alexandru, provocându-i mânia (deşi la scurt timp după aceea a renunţat pentru totdeauna la poza de „despot oriental”). Drept urmare, a fost acuzat că a încercat să-i incite pe pajii lui Alexandru să-l asasineze şi a fost spânzurat. Alexandru a fost convins că Aristotel stătuse în spatele tentativei.

Acuzaţia adusă lui Aristotel a fost una convenţională, de „impietate”, la fel ca în cazul lui Socrate. Presupusa impietate avea legătură cu un poem pe care îl scrisese în cinstea lui Hermias, cu douăzeci de ani în urmă. S-a pretins că, în poem, intenţia lui Aristotel era să zeifice un muritor. Discreţia fiind partea cea mai bună a curajului, iar Aristotel fiind un om de bun-simţ, a părăsit Atena spunând – ca aluzie la modul în care ea îl tratase pe Socrate – că o scutea de comiterea unei a doua crime împotriva filosofiei. A mers împreună cu elevii săi la Chalcis, în Eubea, unde a murit un an mai târziu.

În *Fizica* sa, Aristotel descrie împărţirea filosofiei (sau a „ştiinţelor” – cele două erau sinonime), aşa cum o vedea el. Acesta era cadrul general al studiilor menţionate mai sus în legătură cu abordarea sistematică a lui Aristotel. Distincţia principală este între filosofia teoretică sau „speculativă” şi filosofia practică.

Filosofia teoretică are trei componente: generală, adică „filosofia primă”, cunoscută ulterior ca „metafizică”; urmează matematica, apoi fizica. Fizica se ocupă de *phusis,* natură, şi de tot ceea ce conţine ea, de la corpurile cereşti la plante şi animale. Fenomenele studiate în fizică sunt materiale şi presupun mişcare. Aceasta este cea mai specifică dintre ştiinţele teoretice. Matematica se ocupă de măsurare şi cantitate. Ea este mai puţin specifică, dar mai generală decât fizica. Metafizica este cea mai generală dintre toate. Ea se ocupă de „existenţa *ijud* existenţă”, cu caracteristicile

fundamentale şi universale a tot ceea ce există în realitate.

Filosofia practică înseamnă un singur lucru: este vorba despre politică, etica fiind o parte integrantă a sa. „Politica” înseamnă studiul /Ww-ului – statul – şi întrucât statul este societatea oamenilor care îl constituie, etica şi politica vin una în continuarea celeilalte. S-ar putea spune că Aristotel concepea politica drept „teoria conduitei”, în general. În gândirea de mai târziu, filosofia practică tinde să fie împărţită în trei ramuri: etică, economie şi politică. Însă Aristotel a considerat aceste preocupări ca fiind prea intim legate pentru a le separa.

Unii adaugă o a treia diviziune la schema lui Aristotel, pentru a atribui un loc artei, în sensul grecesc de *techne,* care include meşteşugul şi tot felul de alte deprinderi. Pare că *Retorica* şi *Poetica* ar putea corespunde acestor cerinţe, dar în realitate ele diferă de celelalte lucrări ale lui Aristotel, fiind mai degrabă manuale practice decât explorări critice ale subiectului lor.

Şi dacă cineva s-ar ocupa să extindă catalogul cercetărilor aristotelice, ar adăuga ceea ce el numea „Analitica”, ştiinţa logicii. Deoarece logica este necesară în toate ştiinţele, Aristotel o vedea nu ca pe un domeniu separat de cercetare, ci ca implicită din punct de vedere metodologic, în sensul că stabileşte regulile şi procedurile cercetării.

Ceea ce urmează este o descriere a contribuţiilor lui Aristotel în fiecare dintre aceste domenii, începând cu logica. Trebuie subliniat că, întrucât operele existente ale lui Aristotel sunt versiuni editate ale prelegerilor şi notelor sale de cercetare, ele sunt adesea impregnate de un grad mare de obscuritate, multe dintre ele fiind texte extrem de dificile, care se află în centrul unor dezbateri savante foarte pătimaşe. Schiţa următoare trebuie interpretată în această lumină.

Scrierile despre logică ale lui Aristotel sunt cunoscute sub numele de *Organon,* care înseamnă „instrument”, indicând faptul că ele sunt tratate despre metodele de cercetare şi

raţionament. Extraordinara lui sistematizare a ştiinţei logicii este expusă în *Categorii,* în *Despre interpretare* şi *Analitica primă.* Ceea ce ar putea fi considerat drept epistemologie, prin aceea că abordează chestiunea raţionamentului valid în ştiinţă, este prezentat în *Analitica secundă.* Discuţiile despre raţionamentul preliminar sau probabilistic şi despre raţionamentul eronat alcătuiesc *Topica* şi, respectiv, *Respingerile sofistice.*

Este util să ştim câte ceva despre logica lui Aristotel, deoarece evoluţii importante în filosofía ulterioară fie s-au întors împotriva ei, fie au fost stimulate de extensii şi dezvoltări ale sale, mai ales în opera lui Gotdob Frege, Bertrand Russell şi a altor reprezentanţi ai „filosofiei analitice” din secolul XX.

Aristotel considera că unitatea fundamentală a interesului logic este *afirmaţia,* „ce se spune” într-un enunţ, acest „ce se spune” putând fi adevărat sau fals. O afirmaţie nu este o propoziţie: propoziţiile „Snow is white.” („Zăpada este albă.”), „Schnee ist weiss.”, „La neige est blanche.”, „Xue shi baide.”, în limbile engleză, germană, franceză şi mandarină, exprimă toate aceeaşi afirmaţie. Acelaşi lucru fac propoziţiile şi frazele: „Zăpada este albă.”, .Albeaţa este o proprietate exemplificată de zăpadă.”, „Cristale precipitate de gheaţă nucleate în jurul unor particule atmosferice reflectă în mod obişnuit toate lungimile de undă vizibile ale luminii”. La fel, propoziţia „Mă doare capul” ar putea fi falsă dacă e spusă de mine, dar, spusă de tine, ar putea fi adevărată; aici, prin urmare, aceeaşi propoziţie exprimă afirmaţii diferite.

Structura propoziţiilor este analizată de Aristotel prin identificarea a două componente principale, respectiv *subiectul* şi *predicatul.* Subiectul este acela despre care se afirmă ceva adevărat sau fals; predicatul este ceea ce se afirmă despre subiect. Aşadar, în „Zăpada este albă.” *termenul subiect* este „zăpada” (şi subiectul este zăpada), iar *termenul predicat* este „este albă” (şi albeaţa este „predicat despre” – spus despre – subiect). Aceşti *termeni* sunt în

centrul atenţiei sale. Scrierile lui logice conţin două descrieri uşor diferite ale modului în care trebuie făcută clasificarea. Una este schema *categoriilor* (cunoscute uneori ca *predicamentele),* iar cealaltă este ceea ce a ajuns să fie cunoscut sub numele de *cinci cuvinte* sau *cinci predicabile.*

Intenţia noţiunii de categorii este să dezvăluie ce spunem atunci când facem o aserţiune de forma ‚A este B", „A este un B", ‚A sunt B". De exemplu, dacă spun ‚A este alb.", predicatul se încadrează în categoria „calitate" – adică, ne spune cum arată A. Dacă spun ‚A este un fulg de zăpadă.", predicatul intră în categoria „substanţă", adică ne spune ce este lucrul. Dacă spun „Sunt cinci fulgi de zăpadă.", predicatul se înscrie în categoria „cantitate", exprimând cât de mulţi sunt. Dacă spun „Un fulg de zăpadă a căzut după alt fulg de zăpadă.", predicatul este în categoria „relaţie", arătând cum au relaţionat unul cu altul (în acest caz, în timp. „John este tatăl lui Peter." este un alt exemplu din categoria relaţie, în acest caz, din punct de vedere generic).

Substanţa, calitatea, cantitatea şi relaţia sunt cele patru mari categorii. Aristotel adaugă alte şase: loc, timp, poziţie, condiţie, activitate, pasivitate. El nu pretinde că această listă este completă sau exhaustivă şi, fiindcă există prefigurări ale acestei clasificări la Platon, este posibil ca Aristotel să fi pornit de acolo.

Plecând de la observaţia că adesea fie că vorbim despre toate lucrurile sau despre anumite lucruri (sau măcar despre unul singur) dintr-un anumit grup ca având o anumită proprietate, fie negăm că ele au o asemenea proprietate, Aristotel făcea distincţie între propoziţii *universale* şi *particulare* şi între propoziţii *afirmative* şi *negative.* „Toţi A sunt B" este o propoziţie universală afirmativă, în timp ce „Nici un A nu este B" este o propoziţie universală negativă. „Unii A sunt B" este o propoziţie particulară afirmativă, iar „Unii A nu sunt B" este o propoziţie particulară negativă. Gândiţi-vă la termenii în chestiune ca denotând clase de lucruri, aşa încât atunci când spunem „Toţi A sunt B" (sau,

pentru o mai bună ilustrare a scopului nostru, „Toate A-urile sunt B-uri”), ne putem imagina lucrurile care sunt B ca fiind reprezentate printr-un cerc, iar lucrurile care sunt A, reprezentate printr-un cerc de aceeaşi mărime sau mai mic, aşa încât atunci când spunem „Toţi A sunt B”, spunem că cercul A- urilor stă în întregime pe sau în interiorul cercului B-urilor.— La fel, când spunem „Unii A sunt B”, înţelegem că cercul care ii reprezintă pe A se suprapune parţial cu cercul care îi reprezintă pe B. Şi aşa mai departe.

Investigarea modului în care astfel de clase relaţionează unele cu altele ca reprezentabile în aceste feluri l-a condus pe Aristotel la ide ea unei clasificări în *gen, specie, diferenţă, proprietate* şi *accident.* Acestea sunt cele „cinci cuvinte” (*quinque voces*), cum le-au numit logicienii de mai târziu, şi ele enumeră modalităţile în care un predicat se poate lega de un subiect – sau, altfel spus, modalităţile în care poţi vorbi despre ceva. Poţi vorbi despre ceva în mod specific sau în mod general; respectiv în *specii* şi *genuri.* Poţi vorbi despre diferenţele dintre speciile de lucruri, care le separă unele de altele; aceasta este *diferenţa.* Poţi vorbi despre caracteristicile a ceva, identificabile în toate situaţiile clasei de lucruri căreia îi aparţine – acestea sunt *proprietăţi.* Sau poţi vorbi despre o caracteristică pe care uneori se întâmplă să o aibă, dar ar putea la fel de bine să nu o aibă – pe care o are în mod accidental, ca să spunem aşa; acestea sunt *accidente,* precum forma unui pantof sau culoarea unei cămăşi.

„Specia” sau „definiţia”, cum a numit-o iniţial Aristotel, unui lucru are legătură cu esenţa lui, fiind factorul „care îl face ceea ce este”. Ea este *specifică* lucrului în chestiune. *Genul* este acea parte a esenţei lucrului care nu este unică pentru el, ci este *în general* împărtăşită cu alte lucruri de acelaşi fel. Prin urmare, „leul” este o specie a genului „animal”. {Taxonomia biologică diferă de această clasificare, având o ierarhie mai detaliată – în ordine descendentă: domenii, regnuri; încrengături, clase, ordine, familii, genuri şi specii.)

Diferenţa distinge o specie de alta în cadrul unui gen; ele sunt ceea ce face ca cercurile să fie diferite de pătrate, deşi ambele sunt exemple de „formă”. Aceste concepte l-au condus pe Aristotel către viziunea fundamentală despre cum să clasificăm sau să definim orice: o facem „prin gen şi diferenţă”.

Ceea ce dorea Aristotel să obţină era *înţelegerea* – adică, să ofere explicaţii ale lucrurilor şi, în cele din urmă, ale universului însuşi. Cuvântul grecesc pentru explicaţie, *aitia,* înseamnă şi „cauză”, iar Aristotel a arătat că lucrurile pot fi explicate prin stabilirea cauzelor lor: a şti sau a înţelege ceva, spunea el, înseamnă a-i cunoaşte cauza. Acum, cauzele însele au cauze şi există riscul ca lanţul explicaţiei prin cauze să meargă înapoi la infinit. Şi aici intră în discuţie definiţia. Să presupunem că explicaţi A spunând că el a fost cauzat de B şi că B a fost cauzat de C; veţi ajunge la un punct, să spunem D (sau poate chiar Z), unde explicaţia se opreşte, fiindcă în acel punct spunem „pentru că este ceea ce este”; am ajuns la definiţia lucrului, o descriere a naturii sale, din care urmează explicaţiile lui C şi B şi A.

Aristotel a identificat patru „cauze”: *materiale, eficiente, formale si finale.* Să presupunem că vreţi să explicaţi ce este o masă. Citaţi cauza materială {lemnul din care este făcută), cauza eficientă (efortul tâmplarului de a confecţiona), cauza formală (forma lucrului; modelul sau proiectul pe care tâmplarul l-a urmat în realizarea masei) şi cauza finală {sfârşitul, scopul sau obiectivul pentru care a fost făcută masa). Când aţi enumerat toate cele patru cauze, aţi dat o explicaţie. Dintre acestea, cea mai importantă este cauza finală, scopul sau obiectivul – ie/osul. Explicaţiile date în termeni de cauze finale sunt numite *explicaţii teleologice.*

Epistemologia şi metafizica lui Aristotel sunt foarte diferite de epistemologia şi metafizica lui Platon. Teoria lui Platon impune Formele transcendente ca singurele obiecte adecvate ale cunoaşterii, prin urmare ele trebuie să existe într-un domeniu accesibil exclusiv minţii. Aristotel a descris teoria lui

Platon ca pe o simplă metaforă poetică. Cel mai mare neajuns al ei, din punctul său de vedere, este neputinţa de a explica schimbarea şi felul în care se nasc substanţe noi. Cum pot Formele transcendente, eterne, neschimbătoare să cauzeze ceva în domeniul Devenirii, unde totul este în continuă mişcare, schimbare şi curgere? Perspectiva lui Aristotel este că, în loc să gândim lucrurile individuale ca pe nişte copii ale Formei sau ca „participând” cumva la ea, ar trebui să le vedem ca fiind compuse atât din materie, cât şi din formă, forma fiind imanentă materiei. Când spunem „Zăpada este albă.”, nu atribuim zăpezii prezenţa unei realităţi existente într-un abstract universal, „albeaţa”, ci experimentăm un lucru concret („con” înseamnă „cu” sau „împreună”; „concret” denotă acumularea sau alăturarea a două sau mai multe lucruri) constituit de zăpada albă.

Descrierea pe care o face Aristotel schimbării se bazează pe ideea de potenţialitate (în limba greacă *dunamis,* din care provine cuvântul „dinamic”). Substanţele au potenţialitatea de a fi schimbate de ceva ce acţionează asupra lor, ceea ce înseamnă „potenţial pasiv”, ori de a provoca schimbare în alte substanţe, respectiv ceea ce pot face lucrurile însufleţite, dat fiind faptul că posedă „potenţial activ”. Schimbarea implică împlinirea potenţialităţii, crearea potenţialului real, pe care el îl numeşte *energeia.*

Asta conduce la teza lui Aristotel cu privire la „prima cauză” a tuturor lucrurilor. Dar, dat fiind faptul că totul este o masă compactă de materie şi formă care au fost unite de o cauză şi dat fiind faptul că lanţul cauzal nu poate regresa la nesfârşit către cauze anterioare, trebuie să existe o cauză primă, care, pentru a rupe regresul, trebuie să se autogenereze. Acest „prim motor” autogenerat al universului trebuie, spunea Aristotel, să fie o minte a cărei esenţă este gândire pură. Ea gândeşte cel mai înalt lucru cu putinţă, respectiv gândirea; aşadar, vorbim de gândire pură, care „se gândeşte pe sine

însăşi”—. Acesteia, el îi dă numele de Dumnezeu.

Motivul pentru care credea că prima cauză trebuie să fie o minte sau un suflet vine din explicaţia faptului că lucrurile animate se pot mişca singure deoarece ele au suflete. (Da: argumentul e circular.) Toate lucrurile animate au „suflete nutritive” care le motivează în funcţiile lor cele mai elementare, hrănirea şi reproducerea.^ Toate animalele şi unele plante au de asemenea un aspect „senzorial” al sufletelor lor, care le permite să perceapă mediul şi să răspundă la el.— Fiinţele umane le au pe ambele, dar şi un al treilea aspect al sufletului: raţiunea, care le permite să gândească.^ Pentru o fiinţă vie, sufletul este cauza eficientă, formală şi finală a existenţei sale; doar cauza materială are legătură cu corpul său.

Aristotel considera că senzaţia este o calitate pasivă a sufletelor, care le permite să fie schimbate de contactul dintre corpurile lor şi obiecte din mediul înconjurător. Noi folosim acum cuvântul „informat” ca pe un ecou al acestei teorii: când un obiect exterior acţionează asupra unuia dintre organele noastre de simţ, sufletul devine „potenţial” ceea ce obiectul extern este „în mod real”, luând forma (evident, nu şi materia) obiectului. Să presupunem că iau de jos o minge de fotbal; senzaţia unui obiect romnd constă în avea forma acelui obiect transmisă dinspre mâini către sufletul meu: eu sunt astfel i*n-format* despre (sau mai corect, *de)* forma mingii.

Gândul este sufletul care se concentrează asupra formelor, fără a fi în mod necesar sau adesea determinat să facă asta de acţiunea unui lucru exterior. Evident, nu ar putea exista un asemenea gănd fără un contact precedent cu lucrurile, spune Aristotel, dând astfel naştere principiului „tot ceea ce există în minte a fost mai întâi în simţuri”, un principiu al empirismului. Însă atât gândirea, cât şi imaginaţia constau în sufletul care îşi prezintă sieşi formele şi relaţiile dintre forme, independent

de imboldul unui stimul real, venit din exterior.

Activitatea şi mişcarea sunt rezultatul dorinţei, spunea Aristotel; într-o măsură mai mare sau mai mică, toate lucrurile animate sunt conştiente de stările lor interne şi de ce anume din lumea exterioară ar putea răspunde acelor stări – să le satisfacă sau să le domolească –, indiferent dacă este vorba despre foame, durere, dorinţă de plăcere sau orice altceva.

Descrierea de mai sus rezumă punctele principale ale metafizicii şi psihologiei lui Aristotel. În privinţa metafizicii, Aristotel acorda o mare semnificaţie problemei „fiinţei ca fiinţă", a *„Ce este* pur în caracterul ei de Fiinţă şi proprietăţile pe care le are ea ca atare". Metafizica este, aşadar, încercarea de a înţelege natura fundamentală a existenţei. În această cercetare, categoria de importanţă primordială este substanţa (*ousia*). După cum vedem în acea logică a categoriilor, predicatele-substanţă sunt cele invocate în răspunsul la întrebări de forma „Ce este X?". Răspunsul la întrebarea „Ce este Socrate?" ar fi, în mod corect, „El este un bărbat", unde „bărbat" este predicam l-substanţă. Dar cu asta nu ajungem totuşi la esenţa lucrurilor. Pentru Aristotel, ideea fundamentală, atât in sens fi te ral, cât şi logic, este că substanţele sunt „subiecte ultime" şi că sunt „separabile". Prin „subiect ultim" el înţelege că ele există de sine stătător; prin „separabile" înţelege că ele pot fi separate de accidentele care le caracterizează. De exemplu, un bărbat este o substanţă individuală. Să presupunem că şchioapătă; şchiopătatul lui nu poate fi separat de el şi să continue să existe independent, deci „şchiopătarea" nu este o substanţă separabilă, însă bărbatul este; el poate fi conceput separat de şchiopătatul lui.

Fără îndoială că această descriere a doctrinei dificile a lui Aristotel mai degrabă amplifică decât clarifică problemele inerente unui astfel de sistem. Dacă există ceva care ajută cât de cât la clarificare, aceasta este chiar etimologia cuvântului „substanţă": „sub-stanţă" sau, cum ar veni, „a sta sub (sau dedesubt)" ceva surprinde ideea a ceea ce există sau a existat

de sine stătător, ca o categorie fundamentală de lucruri, asupra căruia intervin sau de care sunt dependente alte lucruri; culorile nu pot exista fără a fi culori ale ceva, după cum nu poate exista nici şchiopătat, dacă nu există ceva care să şchioapele; ele sunt lucruri dependente.

Opiniile lui Aristotel în domeniul filosofiei practice, în etică şi politică, sunt mult mai clare decât metafizica şi psihologia sa. Ele se bazează pe ideea că cel mai bun tip de societate este acela in care membrii ei trăiesc cel mai bun mod de viaţă. Filosofia ulterioară a considerat aspecml etic al acestor opinii mai important decât aspectul politic, fiindcă ele sunt, din punct de vedere filosofic, mult mai bogate. Dar pentru a înţelege felul cum se împacă diversele aspecte ale filosofiei practice a lui Aristotel detaliem în cele ce urmează.

O persoană care face săbii are ca „ţel”, *telos* sau scop, al activităţii sale producţia de săbii. Însă, pentru un soldat, sabia e doar un instrument în slujba unui ţel propriu, diferit, care este acela de a-şi ucide sau răni duşmanul. Dar acesta, la rândul lui, este doar parte a unui scop şi mai înalt, al conducătorului, al cărui obiectiv este să apere statul. Conducătorul îi spune soldatului cu cine şi unde să lupte, iar soldatul îi spune fabricantului de săbii cât de lung şi de ascuţit vrea să fie tăişul. Cea mai înaltă formă de artă îi aparţine conducătorului, pentru că el are conducerea statului; tot ce fac ceilalţi, fiecare urmărind să-şi îndeplinească propriul ţel specific, serveşte acestui cel mai înalt ţel. Prin urmare, spune Aristotel, politica este cea mai înaltă artă; toate celelalte arte şi meserii i se supun ei, întrucât politica vizează bunăstarea generală a societăţii.

Printre diversele arte subordonate care contribuie la realizarea acestui scop suprem se numără şi *educaţia,* pentru că ea este cea care formează caracterul, combijiaţia de calităţi intelectuale şi morale care compun cel mai bun gen de persoană. Care este cel mai bun gen de caracter? Aceasta este întrebarea la care trebuie să răspundă *etica.*

Există două tratate de etică ce poartă numele lui Aristotel, *Etica Eudemică* şi *Etica Nicomahică.* Acestea sunt titluri date de comentatori ulteriori; Aristotel însuşi se referă în *Politica* la ceea ce spusese mai devreme, într-o lucrare pe care o descrie ca *ta ethika,* despre caracter. Numele tratatelor fac aluzie la prietenul său Eudemos şi la fiul acestuia, Nicomachus, despre care s-a spus că le-au şi editat. *Etica Nicomahică* este o lucrare mai cuprinzătoare şi, fără îndoială, mai târzie decât *Etica Eudemică,* fiind, foarte probabil, ulterioară chiar *Politicii* însăşi.— Scrierile lui Aristotel despre edcă sunt primele tratate din istorie dedicate în mod integral şi sistematic subiectului, rămânând printre cele mai importante din toate timpurile.

Tehnica lui Aristotel era să analizeze păreri obişnuite despre lucruri (*endoxa*) şi dezacordurile care apar cu privire la ele şi să găsească o soluţie la aceste dezacorduri. În *Etica Nicomahică*, el începe observând că „orice investigaţie tinde spre un anumit bine”—, ceea ce înseamnă că există la fel de multe feluri de bine pe câte investigaţii sunt. Lucruri precum construirea corăbiilor, strategia militară şi îmbogăţirea implică fiecare niveluri subordonate ale binelui ce trebuie atinse – în tâmplărie, fabricarea de săbii, începerea unei afaceri –, fiecare cu propriul său set de ţeluri subordonate ce trebuie realizate primele: şi aşa mai departe. Fiecare „bine” este un ţel servind unui ţel mai înalt. Dar care este ţelul suprem, binele cel mai înalt? El va fi ţelul pe care îl urmărim pentru el insuşi, nu ca pe un mijloc către ceva dincolo de sine.

Şi care este acel ţel pe care îl dorim pentru el insuşi? „Asupra numelui (...) aproape toţi sunt de acord”, spune Aristotel, „căci şi mulţimea, şi spiritele elevate îl numesc fericire” *{eudaimonia).*— („Fericire” este o traducere inadecvată a acestui termen: „bunăstare şi binefacere”, „prosperitate” ar fi o variantă mai bună.) Dar apoi, „în legătură cu ce anume este fericirea părerile sunt contradictorii”. Unii spun că ea constă în a poseda averi, alţii onoare, iar alţii, din nou, plăcere. Iar opiniile lor diferă

potrivit situaţiei în care se întâmplă să se afle: săracul spune că bogăţia este fericirea, bolnavul spune că sănătatea.-^

Dar puţină reflecţie arată că bogăţia, onoarea, plăcerea, sănătatea sau altele asemenea nu sunt scopuri în sine; ele însele sunt esenţiale pentru ceea ce este cu adevărat binele cel mai înalt. Nu numai că binele suprem este indispensabil, pentru că este dorit în întregime pentru el însuşi şi „îşi ajunge sieşi”, ci el este şi lucrul către care tind toate celelalte bunuri esenţiale, „ţelul final unic” al întregii activităţi. El este într-adevăr fericirea; dar nu ca fericire identificată cu oricare dintre scopurile esenţiale individuale. În schimb, aceasta este starea pe care o atingem atunci când trăim în conformitate cu „actul specific omului”.

Ce este „actul specific omului”? Aristotel oferă un răspuns la această întrebare apelând la analogie. Ce face pe cineva să fie un bun flautist? Abilitatea de a cânta la flaut. Un bun tâmplar? Priceperea de a prelucra lemnul. Fiecare e „bun” pentru că îşi îndeplineşte bine activitatea lui specifică, munca sa *(ergon)*. A-şi face bine treaba este virtutea sau excelenţa (*arete*) unui flau tis *x-qua-* flautist sau a unui tâmp lar-^«jZ-tâmpi ar. Care este *arete* a unei fiinţe umane-^«jZ-fiinţă umană? Este să facă bine „munca” de a fi om. Şi care este „munca” unei fiinţe umane? Să trăiască în conformitate cu acel lucru care este distinctiv şi definitoriu pentru umanitate, şi anume raţiunea. O persoană bună este deci o persoană care trăieşte şi acţionează raţional, în acord cu virtutea. „Binele specific uman”, spune Aristotel, „va fi activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuţile sunt mai multe, în acord cu cea mai bună şi mai desăvârşită.

Prin urmare, acum trebuie să înţelegem namra virtuţii. Există două feluri de virtuţi, spune Aristotel: ale minţii şi ale caracterului. Virtuţile minţii se impart la rândul lor în „înţelepciune practică” şi „înţelepciune teoretică”. Virtuţile caracterului includ curajul, cumpătarea şi dreptatea. Toată lumea^ se naşte cu capacitatea de a-şi dezvolta virtuţile, dar trebuie să o facă dobândind în copilărie obiceiuri bune şi, în

cele din urmă, pe măsură ce ajungem la maturitate, înţelepciune practică *(phronesis).* Prin „bune obiceiuri”, Aristotel înţelege o tendinţă constantă de a simţi şi a acţiona cum se cuvine, o idee importantă pentru el, întrucât nu e de acord cu Socrate şi Platon că virtutea înseamnă cunoaştere, o doctrină care nu are nimic de-a face cu fenomenul de slăbiciune a voinţei (*akrasia)',* aceasta din urmă există, spune el, şi este cauzată de emoţii necontrolate; prin urmare, dobândirea obiceiului de întărire a voinţei este importantă.

Pe baza acestor idei, el oferă o definiţie a virtuţii însăşi. Virtutea este „o linie de mijloc între două vicii, unul generat de exces, celălalt de insuficienţă”.^ Astfel, curajul este linia de mijloc sau „media” între laşitate (insuficienţă) şi nesăbuinţă (exces); generozitatea este media între avariţie (insuficienţă) şi risipă (exces). Flautistul şi tâmplarul ştiu cum să găsească o cale de mijloc între excesele şi deficienţele care le strică munca; tot aşa şi o fiinţă umană poate dobândi ceva similar unei deprinderi tehnice, învăţând cum să navigheze între extremele vicioase, a cărei virtute asociată este moderaţia.

Există o regulă generală, invariabilă, cu privire la medie în toate cazurile? Nu; natura individuală a unei situaţii contează în a determina care este media în cazul respectiv. De exemplu, s-ar putea crede că virtutea blândeţii presupune ca cineva să nu fie niciodată mânios, pentru că a rămâne calm arunci când te confrunţi cu (să zicem) o nedreptate este ceea ce se află între indiferenţă şi furie ca reacţie la ea. Dar Aristotel spune că natura cazului ar putea justifica mânia; „comportamentul moderat, conform căruia simţim mânia împotriva cui trebuie, pentru ce trebuie, cum trebuie” este „demn de laudă”.— Dar nu într-arâr încât să submineze raţiunea.

„Virtutea (etică) asigură rectitudinea scopului urmărit, în timp ce înţelepciunea practică asigură rectitudinea mijloacelor de a atinge acest scop”,— spune Aristotel, şi obiceiurile formate în dezvoltarea caracterului ne vor ajuta să

identificăm scopurile corecte. Dacă nu avem sau dacă nu avem încă înţelepciunea practică de a descoperi cum să atingem acele scopuri, trebuie să-i imităm pe cei care au o astfel de înţelepciune. Iar Aristotel recunoaşte că aici „norocul moral” joacă şi el un rol; celor aflaţi în situaţii norocoase le este mai uşor să ajungă la *eudaimonia* decât celor pentru care viaţa e o luptă.

Ar fi o greşeală să privim doctrina mediei ca presupunând că fiecare scop ar trebui să fie un compromis. Doctrina ţine de modul în care acţionăm, nu de căutarea in permanenţă a rezultatelor intermediare. Criticii care afirmă că etica aşa-numi tei căi de mijloc a lui Aristotel este prin natura ei „clasa mijlocie, vârsta mijlocie şi calitatea mijlocie” confundă acţiunea intenţionată cu rezultatul vizat. Desigur, ideea de a reflecta asupra celui mai bun mod de acţiune într-o situaţie dată, luând în considerare detaliile acelei situaţii, este menită să producă cel mai bun rezultat; dar cel mai bun rezultat nu este în mod necesar rezultatul intermediar între ceea ce s-ar întâmpla dacă acţiunile implicite în fiecare dintre extreme ar fi luate în considerare. Să presupunem că cineva decide să fie generos cu o persoană care are nevoie de bani. Viciile opuse presupun fie că nu-i dă nimic, fie că ii dăruieşte mult mai mult decât i s-a cerut sau chiar tot ce are. Suma generoasă este aceea pe care ţi-o permiţi, nu jumătate din cât ai. (În unele cazuri, nevoile persoanei respective şi ceea ce-ţi poţi permite te- ar putea determina să-i dai mai mult de jumătate din ceea ce ai! – depinde întru totul de situaţie.)

Aristotel definea fiinţele umane ca „animale politice” – adică fiinţe capabile să trăiască împreună, în calitate de cetăţeni ai unui stat. Pornind de aici, s-ar părea că definiţia pe care o dă celei mai bune vieţi pentru oameni ar fi aşadar una de cooperare în scopul obţinerii armoniei, în interesul unui stat. Şi acesta este într-adevăr un ţel pe care Aristotel îl identifică drept un mare deziderat, mai ales dacă statul este un *polis* de genul celui pe care el îl agrea cel mai mult – un stat mic, mărimea ideală fiind reprezentată de locul unde vocea

crainicului oraşului, *stentorul,* poate fi auzită de la un capăt la altul.— Asta ilustrează motivele pentru care detesta monarhia şi imperiul, contrariile tipului de stat pe care îl considera dezirabil. În realitate, însă, există un nivel şi mai înalt al „celei mai bune vieţi pentru om” decât viaţa de cetăţean, dar aceasta este permisă doar de statutul de cetăţean. Viaţa de cetăţean este prin natura ei o viaţă activă – activitate depusă în calitate de cetăţean al *polis-ului* –, dar viaţa şi mai înaltă este o viaţă *contemplativă.* Sau, pe scurt; o viaţă de filosof. Fiindcă, la urma urmei, aceasta este viaţa trăită în cel mai deplin acord cu trăsătura distinctivă a unei fiinţe umane: posesia şi exercitarea raţiunii.

În conformitate cu acest punct de vedere, Aristotel susţine că un stat bine administrat este acela care oferă o oportunitate pentru petrecerea timpului liber, şansa de a învăţa, de a discuta şi contempla, nedepinzând pentru a fi fericiţi de factori externi, precum statutul şi bunurile materiale, ci de posibilitatea de a fi propriii noştri stăpâni şi bucurându-ne de plăcerea pură: exercitarea intelectului nostru.^ Acesta este motivul pentru care, în ultimă instanţă, ne educăm, spune el: „pentru a petrece în mod demn timpul nostru liber”— – o viziune foarte diferită de credinţa actuală că educaţia are aproape în întregime de-a face cu obţinerea unei slujbe.

Ar putea părea că subordonarea de către Aristotel a eticii la politică a fost răsturnată aici, dar nu este aşa, fiindcă în *Politica* Aristotel afirmă că statul s-a născut în primul rând pentru ca oamenii să poată trăi, dar apoi, pe măsură ce statul se maturizează, scopul său este să asigure condiţii pentru „ca oamenii să poată trăi *bine".* Numai în contextul stabil şi sigur al unui stat, oamenii pot avea timpul liber necesar şi şansa să-şi dezvolte propriile interese intelectuale, ce le oferă acele lucruri care fac viaţa demnă de a fi trăită.

Este necesar să închei această descriere a ideilor lui Aristotel cu o schiţă a cosmologiei sale. Şi asta deoarece

cosmologia lui a oferit perspectiva dominantă asupra universului timp de aproape două mii de ani, iar o mare parte din ştiinţa şi filosofia modernă a rezultat dintr-o respingere a imaginii cosmosului create de el. Asta face ca lucrarea sa *Despre cer (Peri Ouranou,* în general cunoscută în istorie ca *De caelo)* să fie una dintre cele mai influente din istoria omenirii.

Universul lui Aristotel este o sferă. Stelele fixe reprezintă circumferinţa exterioară, iar pământul stă nemişcat in centrul ei. În interiorul cercului de stele fixe sunt straturi de sfere, fiecare purtând una dintre planete, şi sferele Soarelui şi a Lunii. În vreme ce pe Pământ totul este format din cele patru elemente – pământ, aer, foc şi apă –, sferele sunt formate dintr- un al cincilea element, complet diferit: eterul, o substanţă invizibilă mai pură decât focul. Mişcarea aparent neregulată a planetelor – de la cuvântul *planetai,* „rătăcitori" în limba greacă – rezultă din faptul că fiecare sferă se roteşte pe propria sa axă, dar este influenţată de rotaţia sferei de deasupra ei; deci sferele planetelor nu se mişcă sincronizat cu sfera stelelor fixe, ci rotaţiile lor sunt afectate de rotaţia sferei celei mai îndepărtate. Au fost realizate descrieri matematice ingenioase ale acestor ne regularităţi, mai întâi de către Hipparchus, în jurul anului 150 î.e.n., apoi, absolut remarcabil, de astronomul alexandrin din secolul al II- lea e.n., Ptolemeu, al cărui sistem a rămas dominant până la Copernic, în secolul al XVT-lea.

Sfera sublunară, cea de sub sfera lunii, care este cea mai joasă dintre sferele cereşti, este regiunea pământului, aerului, focului şi apei, elementele inferioare („inferior" nu înseamnă automat „prost" sau „de mâna a doua", ci pur şi simplu „dedesubt"; în orice caz, termenul ajunge să aibă conotaţia pe care o ataşăm acum cuvântului „inferior", fiindcă îi lipsesc puritatea şi alte proprietăţi distincdve ale eterului, elementul „superior" – „de deasupra" – care constituie sferele, cunoscut şi sub numele de „chintesenţă", pentru că este „a cincea esenţă", adiţională celor patru inferioare). În timp ce

mişcarea naturală a eterului este circulară – pentru orice este ceresc traseul ideal este unul circular –, elementele inferioare se mişcă fie în sus, fie în jos: pământul şi apa se mişcă în jos, focul şi aerul, în sus; pământul este cel mai greu, focul, cel mai uşor. Lucrurile compuse din elemente inferioare se mişcă în linie dreaptă, spre deosebire de lucrurile cereşti superioare, a căror mişcare este circulară.

Doctrina celor patru elemente inferioare, împreună cu proprietăţile lor – rece, umed, cald şi uscat –, venea de la Empedocle. Lucrurile compuse din ele sunt coruptibile şi perisabile. Corpurile cereşti, făcute din chintesenţă, sunt incoruptibile, indestructibile şi eterne – satisfăcând din nou cerinţele parmenidiene.

O mare parte din cosmologia lui Aristotel este sugerată de Eudoxus, un alt elev al lui Platon, dar forma în care a ajuns să fie adoptată de creştinism i-a aparţinut lui Aristotel, aceasta fiind cauza longevităţii ei: până târziu, în secolul al XVII-lea, Biserica Romano- Catolică a condamnat la moarte oameni care refuzau să-şi reprezinte universul altfel decât în maniera lui Aristotel.^ Tentaţia de a considera astfel de teorii ca fiind pur şi simplu demodate ar trebui temperată de faptul că, până în secolul al XVII-lea, orice om care privea cerul nopţii ar fi văzut planetele rotindu-se în jurul Pământului şi nu avea niciun motiv să creadă că el se rotea in raport cu ele: această schimbare de perspectivă a avut nevoie de o mare revoluţie intelectuală care s-o facă posibilă şi, într-un anume moment din istoria speciei noastre, trebuie să fi fost o surpriză ameţitoare, ba chiar teribilă.

În secolele imediat următoare epocii lui Aristotel, lucrările sale de logică au fost studiate, iar anumite aspecte interesante au fost dezvoltate de gânditori cunoscuţi colectiv sub numele de „Şcoala din Megara”, deşi ei nu au alcătuit o şcoală în adevăratul sens al cuvântului. Numele vine de la oraşul Megara, locul unde s-a născut unul dintre discipolii lui Socrate pe nume Euclid, ai cărui adepţi ulteriori s-au dedicat

studiului logicii. În alte privinţe însă, influenţa lui Aristotel a fost, din capul locului, nulă din toate punctele de vedere. Şi totuşi, în ciuda faptului că opera sa a fost aproape complet pierdută pentru o vreme – precaritatea prezervării lucrărilor sale, aşa cum s-a spus mai sus, poate da fiori –, redescoperirea şi supravieţuirea ei au avut, in mod direct şi prin opoziţie, o influenţă imensă asupra istoriei ulterioare a filosofiei şi a ştiinţei. De fapt, el a fost de două ori redescoperit: o dată de Andronicus, la două secole după moartea sa, şi apoi în secolul al Xll-lea, când lucrări care supravieţuiseră în teritoriile cucerite de musulmani au devenit din nou accesibile în Europa. În perioada de glorie a Evului Mediu, ca rezultat al acestei a doua redescoperiri, a fost cunoscut pur şi simplu şi pe bună dreptate sub numele de „Filosoful”, o etichetă pusă de Toma d’Aquino.

159 **în Sir David Ross, *Aristotel,* traducere din limba engleză de Iona-Lucian Muntean si Richatd Rus, Humanitás, Bucuteşti: 1993, p. 67. *(N.t.)***

160 **Platon, *Gorgitts,* 462 b, p. 313. *{N.t)***

161 **Aceste telarii sunt bine reptezentate ptin diagrame Venii. *{Na.)***

162 **Aristotel, *Metafizica,* A, 9, 1074 b, p. 437. *(N.t.)***

165 Aristotel, *Despre suflet,* II, 4, 415 a, p. 101. *{N.t.)*

164 *Ibidem,* **II,** 2, 413 **b –** 414 **b, pp.** 91-93. *{N.t.)*

163 ***Ibidem,* II, 3, 414 b, p. 97. (Air.)**

166 Un text intitulat *Magtia Moralist* i-a fost atribuit tot lui Aristotel, dar este mult mai probabil lucrarea unui elev sau discipol.
(Na.)

167 Aristotel, *Etiea Nicomâbică,* I, 1, 1094 a, traducere, studiu introductiv$_f$ comentarii si index de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1988, p. 7. *(N.t.)*

168 *Ibidem,* I, IV 2$_f$ 1095 a, p. 10, *(NJ.)*

169 *Idem. (N.t.)*

170 *Ibidem,* I, VII, 1097 b, p. 16. (AU.)

171 *Ibidem,* I, VII, 1098 a, p. 13. (V.r.)

172 Aristotel spune de fapt ,.toţi bărbaţii liberi”. *(Nai)*

173 *Ibidem,* II, IX, 1109 a, p. 47. (*N.t.*)

174 *Ibidem,* IV, V, 1126 b, pp. 96-97. *(NJ.)*

175 *Ibidem,* VI, XII, 1144 a, p. 149. *(N.t)*

176 Aristotel, *Politică,* IV, IV, 7, traducere de EI, Bezdechi, Antet, Bucureşti: 1996, p. 125. Vezi şi nota 3, aceeaşi pagină. *(N.t.)*

177 *Etiea Nieomahieâ.* X, VII, 1177 b, pp. 254-255. *(N.t.)*

173 *Politica.* V, 11, 5, p. 160. *(N.t.)*

179 Cum s-a întâmplat cu Giordano Biuno în 1600, cu G iul io Cesare Vanini în

1619 – şi cât pe ce să i se întâmple şi lui Galileo, în 1632. (*N.a.*)

FILOSOFÍA GREACĂ SI ROMANĂ DUPĂ ARISTOTEL

5

Şapte secole şi jumătate stau între moartea lui Alexandru cel Mare şi moartea Sfanţului Augustin din Hippona; Alexandru a murit în 323 î.e.n., iar Augustin în 430 î.e.n. Istoricii împart acest lung interval de timp în două mari perioade: cea elenistică şi cea imperială. Moartea lui Alexandru marchează sfârşitul perioadei clasice şi începutul perioadei elenistice, în timp ce sfârşitul celei de-a doua este plasat la începutul principatului lui Augustus Cezar, în 27 î.e.n., an care inaugurează perioada imperială. Patru sute de ani mai târziu, în timpul vieţii Sfântului Augustin, creştinismul a devenit religia oficială a Imperiului Roman şi, după aceea, vreme de peste o mie de ani, filosofia a fost aproape exclusiv subordonată cerinţelor doctrinei creştine şi autorităţii bisericii.

Cele mai importante patru şcoli filosofice din perioada elenistică şi imperială, pe lângă cele deja existente, Academia lui Platon şi (pentru scurtă vreme, la început) şcoala peripatetică a lui Aristotel, au fost: epicuriană, stoică, cinică şi neoplatonistă – deşi, în sens de organizare formală, ar fi greşit să-i numim pe cinici o „şcoală”; aici cuvântul are sensul informai de perspectivă sau tradiţie de gândire. Şcoala lui Aristotel – una formală – şi-a pierdut din importanţă la puţin timp după moartea filosofului, fiindcă principalii ei discipoli, la fel ca Aristotel însuşi, au părăsit Atena şi s-au stabilit în diverse părţi ale lumii elenistice, astfel că, vreme de câteva secole, învăţăturile şcolii au încetat să mai fie o autoritate. În secolul al IlI-lea î.e.n., Academia lui Platon a intrat sub influenţa gânditorilor sceptici, deşi a supravieţuit ca instituţie până în anul 529 e.n. când împăratul Iustinian a desfiinţat-o şi a interzis predarea „filosofiei păgâne”.

În cea mai mare parte a acestei perioade, şcoala epicuriană şi cea stoică au fost dominante. Raportat la numărul de

adepţi, cinismul a fost adoptat doar de o minoritate, însă a influenţat formarea stoicismului şi, în realitate, a durat mult mai mult decât stoicismul şi epicureismul, unii susţinând că pot fi descoperiţi cinici chiar şi în secolul al V-lea e.n. Acest lucru s-a datorat îndeosebi faptului că, după fondarea sa de către Antistene, cinismul a reprezentat o perspectivă şi un mod de viaţă exclusiv etice, fără a implica niciun fel de teorii logice, epistemice sau cosmologice. Prin urmare, el încapsulează în forma cea mai pură o trăsătură majoră interesantă a filosofiei din această perioadă, şi anume punerea unui mai mare accent pe dobândirea a ceea ce grecii numeau *ataraxia,* „seninătatea sufletească”. Unul dintre motivele pentru care această preocupare a devenit mai importantă, pe lângă scopurile filosofice deja bine stabilite, de *a înţelege lumea* şi de *a dobândi o viaţă bună* este, fără îndoială, mai marea insecuritate a perioadei elenistice, pierderea autonomiei civice sub imperiul lui Alexandru şi sub Imperiul Romei, precum şi nevoia resimţită de oameni de a căuta în ei înşişi un sentiment de siguranţă şi stabilitate pe care evenimentele exterioare nu-l puteau garanta. Oricare ar fi fost motivul care a declanşat-o, filosofia a ajuns să vizeze tot mai mult întrebarea referitoare la cum să întărească resursele psihologice interne ale individului, astfel încât să poată obţine *ataraxia.*—

Deşi cinismul, epicureismul şi stoicismul sunt principalele mişcări de gândire din perioada elenistică şi cea romană, până la apariţia neoplatonismului, rădăcinile lor se află în timpul vieţii lui Socrate. Figurile fondatoare ale cinismului – Antistene şi Diogene – au fost contemporane cu Platon, iar Antistene a fost elevul sau poate, mai corect, companionul lui Socrate. Democrit atomistul, ale cărui idei au reprezentat o sursă de inspiraţie pentru Epicur, a fost de asemenea contemporan cu Socrate şi Platon. Cu toate că fondatorul stoicismului, Zenon din Kition, a trăit aproape un secol mai târziu – era un copil de opt ani când a murit Aristotel, în anul 322 î.e.n. –, şcoala sa a împărtăşit aceste rădăcini socratice; el

a fost influenţat de cinicii care se inspiraseră din aspectele mai dure şi mai neconvenţionale ale concepţiei şi stilului de viaţă al lui Socrate. La fel, stoicismul, care timp de secole a fost susţinut de majoritatea romanilor educaţi şi şi-a găsit în împăratul Marcus Aurelius una dintre cele mai eloevente voci ale secolului al II-lea e.n., este şi el corect văzut ca un rezultat al momentului socratic.

CINISMUL

Cinicii căutau să trăiască „în acord cu natura” şi în opoziţie cu convenţia. Cel care s-a bucurat de cea mai mare faimă, Diogene din Sinope, mai cunoscut ca „Diogene Cinicul”, a împins aceste încercări până la limita logicii; umbla gol, dormea într-un butoi, se masturba în public, spunând „Ce bine ar fi dacă s-ar alunga şi foamea frecându-ne pântecele”,— umbla cu un felinar aprins în plină zi, răspunzând când era întrebat de ce făcea asta: „Caut un om”— şi adăugând: „am văzut copii buni la Sparta”-^ – ideea fiind că modul de viaţă de acolo era unul mai puţin decadent decât cel de la Atena.

Dar nu Diogene a fost fondatorul cinismului, deşi a fost exponentul său cel mai dramatic. Diogenes Laertios atribuie originea mişcării lui Antistene, iar opiniile sale, exemplului dat de Socrate printr-un aspect al concepţiei şi stilului său de viaţă. Antistene s-a născut la Atena şi a trăit între 445 şi 365 î.e.n. Şi-a început educaţia cu Gorgias sofistul, ajungând ca urmare un orator desăvârşit, dar a devenit adept al lui Socrate, fiind convins că virtutea e sursa fericirii şi că drumul spre virtute trece prin ascetism.

Antistene credea că virtutea poate fi învăţată şi că nu este nevoie de altceva decât de „tăria lui Socrate”, adică de curaj şi stăpânire de sine. Virtutea este înnobilatoare, spunea el; ea „constă în fapte şi nu are nevoie de vorbă multă”.— Orice om bun merită să fie iubit, iar felul în care cineva acţionează ar trebui să fie dictat de legile virtuţii, indiferent dacă ele se conformează sau nu legilor /Wd-ului. Astfel formulate, aceste ultime două puncte de vedere i- ar putea uşor sugera unui

neiniţiat următoarele: Antistene era un *nothos,* un „bastard”, fiindcă părinţii săi nu erau căsătoriţi (în plus, mama sa era tracă), deci el nu avea cetăţenie ateniană. Fără îndoială că de la Antistene a dobândit urmaşul său Diogene antipatia faţă de aristocraticul Platon; Antistene l-a acuzat pe Platon de trufie şi îngâmfare, spunându-i odată, la vederea unui cal aprig care se agita într-o procesiune: „Tot aşa te făleşti şi tu, cal de paradă ce eşti”.^

Lista cărţilor lui Antistene este lungă, deşi a rămas foarte puţin din ce a scris. Nominalizarea lui ca fondator al şcolii este justificată de influenţa pe care a avut-o asupra celor care i-au urmat şi i-au dus mai departe exemplul – Diogene Cinicul, Crates din Teba şi Zenon din Kition (cel care a fondat stoicismul); Diogenes Laertios spunea că Antistene „a fost iniţiatorul apatiei lui Diogene, a înfrânării lui Crates şi a tăriei sufleteşti a lui Zenon”.— Indiferenţa faţă de convenţie şi de ambiţiile convenţionale, înfrânarea şi tăria sufletească sunt ideile fundamentale ale concepţiei cinice. Stoicii au împărtăşit ultimele două trăsături, dar ceea ce i-a diferenţiat net a fost faptul că le-a păsat de datoriile lor faţă de societate.

Antistene a îmbrăţişat sărăcia şi ascetismul şi s-a spus că simbolurile apartenenţei la şcoala cinică – o mantie zdrenţuită, un toiag şi o desagă – fuseseră impuse de el (alţii zic că ar fi provenit de la Diogene). Ideea că o mantie împăturită este singurul lucru de care avem nevoie ca pat îi aparţine în mod cert.

După cum am văzut, Diogene Cinicul a împins la limită ideea nesocotirii convenţiei şi a vieţii „în acord cu natura”. Născut în 412 î.e.n. la Sinope, pe ţărmul Mării Negre, a trăit aproape 90 de ani, murind în anul 323 î.e.n. Se pare că viaţa nu a început bine pentru el, fiindcă a fost alungat din Sinope ca urmare a unei nelegiuiri: tatăl său conducea o monetărie în acel oraş, iar el a fost condamnat împreună cu acesta pentru falsificare de bani.

La Atena, Diogene s-a apropiat de Antistene, urmându-l peste tot, cu toate că Antistene nu-l voia ca discipol. Una

dintre sursele numelui „cinic”, care înseamnă „câine”, are legătură cu faptul că Diogene se ţinea după Antistene precum un câine credincios. Alte surse spun că numele a fost inspirat de stilul de viaţă al unei potăi fără stăpân pe care a adoptat-o Diogene şi de critica nemiloasă a acestuia din urmă la adresa tuturor lucrurilor convenţionale. în limba greacă, *kyon* înseamnă „câine” şi *kynikos,* „câinesc”.

Potrivit lui Diogenes Laertios, Diogene a fost un adversar înfocat al lui Platon, pe care l-a criticat pentru că avea covoare în casă şi participa la banchete. Într-o zi, călcând pe covoarele lui Platon, a spus „Calc pe trufia lui Platon”, la care acesta i-a răspuns: „Da, Diogene, cu o trufie de alt fel”.—

O poveste spune că Diogene a fost ulterior capturat de piraţi şi vândut ca sclav în Corint. El a fost cumpărat de un oarecare Xeniades, care l-a făcut tutorele fiilor săi. A devenit un membru foarte iubit al familiei şi a rămas alături de ei până la moarte.— Printre numeroasele relatări diferite despre cauza morţii sale este şi cea care povesteşte că a fost muşcat de un câine şi a murit de septicemie – un calambur, evident, pentru moartea unui cinic.

Deşi s-a spus că Diogene ar fi scris mai multe cărţi şi piese de teatru, ideile sale sunt exprimate cu precădere în anecdotele despre viaţa sa, multe fără îndoială apocrife. O astfel de anecdotă spune că odată, în timp ce se odihnea la soare, a fost vizitat de Alexandru cel Mare, care, stând în faţa lui, s-a oferit să-i dăruiască orice îşi dorea, la care Diogene i-a răspuns: „Nu-mi lua lumina soarelui”.^

Principala dogmă a lui Diogene a fost aceea că omul ar trebui să trăiască simplu şi natural, ba chiar ca un câine – prin urmare, el îşi făcea nevoile oriunde, în public, mânca oricând se întâmpla să-i fie foame şi nu respecta niciun fel de tabuuri cu privire la ceea ce putea fi mâncat, înghiţind inclusiv mâncarea adusă ca ofrandă în temple. A susţinut traiul total independent de convenţii şi se descria ca „cetăţean al lumii”, un *cosmopolit*. Şi-a acuzat contemporanii că trăiesc artificial, cu minţile înceţoşate sau „afumate” de

nebunia dorinţei de avere, faimă şi onoare. Scopul vieţii ar trebui să fie *eudaimonia* (fericirea) şi *atuphia* (claritatea minţii; în sens literal, „limpezime”), obţinută prin *askesis* (ascetism), ceea ce duce la *autarkeia* (autonomie), putere şi linişte mentală. Asta însemna să trăieşti şi să acţionezi fără ruşine, nesocotind legile societăţii şi statul, acolo unde ele intră în conflict cu viaţa simplă, naturală şi cu adevărat virtuoasă.

Este demn de remarcat că, spre deosebire de alţii care au respins societatea şi artificialităţile ei ca pe obstacole în calea virtuţii —un exemplu ulterior şi mai cunoscut fiind „părinţii pustiei” şi eremiţii creştini –, în căutarea unei vieţi simple, cinicii n-au mers în sălbăticie, ci au trăit în mijlocul oraşului. Pentru a scăpa de tentaţii, eremiţii creştini s-au izolat în deşert; Diogene a provocat tentaţia chiar în sânul ei. Ideea era să-i încurajeze pe oameni să adopte simplitatea şi un mod de viaţă natural, dându-le un exemplu. Iar confruntarea nu s-a limitat doar la exemplu, el criticându-i pe oameni, făcând glume pe seama lor, punându-i în situaţii stânjenitoare şi chiar îngrozindu-i, pentru a-i face să gândească.

S-ar putea crede că Diogene, ca infractor în exil şi, probabil, mai târziu, ca sclav, nu avea nimic de pierdut alegând şi preamărind o existenţă de câine. Lucrurile stau însă invers pentru următorul în succesiunea cinicilor de frunte, Crates din Teba, care s-a născut într-o familie foarte bogată, dar a renunţat la avuţie după ce l-a ascultat şi l-a văzut cu ochii lui pe Diogene. El se considera „concetăţean al lui Diogene”-^ – cu alte cuvinte, cetăţean al lumii – şi, la fel ca acesta, a repudiat convenţionalismul.

Ca urmare, Crates şi soţia sa, Hipparchia din Maronea, şi ea descendentă a unei familii bogate, au ales să trăiască precum doi cerşetori pe străzile Atenei. Au devenit bine-cunoscuţi şi respectaţi pentru jovialitatea şi poziţia lor principială şi erau bine veniţi peste tot, nu în ultimul rând ca împăciuitori, aplanând certurile de familie şi reglând cu blândeţe disputele. Exemplul de viaţă simplă pe care l-au oferit cei doi a fost mai

puţin conflictual decât cel al lui Diogene şi se pare că s-au concentrat mai mult pe *ataraxia* realizabilă prin eliberarea de dorinţele şi scopurile convenţiei, decât pe a-i ataca pe oameni pentru faptul că aderau la convenţie.

Diogenes Laertios a spus că scrisorile filosofice ale lui Crates erau la fel de frumos scrise ca şi dialogurile lui Platon, — însă niciuna nu s-a păstrat; există 36 de scrisori care îi sunt atribuite, dar ele s-au dovedit a fi falsuri. I-a plăcut viaţa filosofică, pentru că ea eliberează omul de insatisfacţii şi necazuri; când ai bani, spunea el, poţi să-i împărţi nestingherit, şi când n-ai deloc, n-o să fii nefericit din pricina asta, ci te vei mulţumi cu ce ai. I-a încurajat pe oameni să trăiască mâncând doar linte, fiind de părere că traiul luxos duce în cele din urmă la vrajbă, deoarece motivul pentru care oamenii se luptă pentru poziţie şi avere este că acestea sunt necesare pentru a face posibilă o viaţă luxoasă şi pentru a o menţine după aceea.

Crates şi Hipparchia sunt doi susţinători simpatici ai afirmaţiei că simplitatea şi naturaleţea reprezintă calea către fericire. Nu este neverosimil să presupunem că ei au reuşit să urmeze această cale pentru că s-au bucurat unul de compania celuilalt de-a lungul acestui drum.

EPICUREISMUL

În *Vieţile filosofilor,* Diogenes Laertios îi dedică Ini Epicur o carte întreagă, incluzând citate ample din trei scrisori ale acestuia, rezumând ideile lui despre fizică, etică şi, respectiv, cer. Colecţii ale maximelor sale, documente din biblioteca filosofului epicurian din secolul I î.e.n. Philodemus (descoperite sub cenuşa vulcanului Vezuviu, la Herculaneum) şi, mai presus de toate, elegantul poem *De rerum natura* („Despre natura lucrurilor”), scris de Lucreţiu tot în secolul I î.e.n., dau o imagine cuprinzătoare a teoriilor epicuriene. Poemul lui Lucreţiu este o adaptare în hexametri a cărţii lui Epicur, *Peri Phuscus* („Despre natură”). Cicero, care a scris în aceeaşi perioadă ca şi Philodemus şi Lucreţiu, a analizat în

mod critic filosofia lui Epicur în *Tusculanele* sale. Reputaţia durabilă a epicureismului în perioada elenistică şi în cea imperială este evidenţiată de faptul că principalele sale doctrine au fost consemnate în beneficiul public pe peretele unui portic construit în oraşul Oenoanda, din Lycia, de un alt Diogene, în secolul al II-lea e.n.

Epicur s-a născut în 341 î.e.n. în colonia ateniană din Samos şi s-a mutat la Atena la vârsta de 13 ani, în 323 î.e.n., când coloniştii au fost alungaţi din Samos, după moartea lui Alexandru, survenită în acel an. A devenit interesat de filosofie la vârsta de 14 ani, când a descoperit că învăţătorii lui nu puteau explica sensul cuvântului „haos” din scrierile lui Hesiod. La Atena a studiat cu un anume Nausiphanes, un elev al lui Democrit atomistul, înainte de a se muta mai întâi la Mytilene şi apoi la Lampsacos, în ambele locuri înfiinţând câte o şcoală şi strângând în jurul său numeroşi elevi. În cele din urmă s-a stabilit din nou la Atena, unde a cumpărat o grădină ca sediu al şcolii sale şi a trăit acolo până la sfârşitul vieţii, la vârsta de 71 de ani. Ca urmare, şcoala sa a fost cunoscută sub numele de „Grădina”.

În capitolul dedicat de Diogenes Laertios vieţii lui Epicur, unul dintre lucrurile surprinzătoare este lungul expozeu despre valul de calomnii şi de ostilitate cu care l-au acoperit detractorii săi: a fost acuzat că practica magia şi că făcea descântece pe bani, i s-au imputat scrierea unor scrisori scandaloase, faptul că era atras de curtezane, flatarea unor oameni influenţi, plagierea altor filosofi şi faptul că se deda luxului şi plăcerilor senzuale. S-a spus despre el că era bulimic (că putea aşadar să mănânce mult) şi că era atât de plăpând la trup, încât abia se putea ridica de pe scaun;— că i-a vorbit de rău pe alţii, inclusiv pe Aristotel şi Heraclit – a afirmat că Aristotel îşi cheltuise averea părintească şi făcea bani din negoţul cu leacuri şi că Heraclit era un „încurcă-lume”.^ Diogenes Laertios spune că cei care vorbeau astfel despre Epicur „nu erau în toate minţile”^, fiindcă toţi ceilalţi depuneau mărturie despre bunătatea şi bunăvoinţa sa, despre

frugalitatea lui şi despre celebra moderaţie a stilului de viaţă al Grădinii. Cel puţin o parte din ostilitatea resimţită de unii faţă de Epicur şi şcoala lui s-a născut, foarte probabil, din neînţelegerea ideii sale potrivit căreia fericirea constă în „căutarea plăcerii şi evitarea durerii" – care, după cum vom vedea, nu înseamnă câtuşi de puţin ceea ce pare să însemne – şi în respingerea religiei.

Punctul de plecare al filosofiei lui Epicur îl reprezintă ideea că substanţa fundamentală a naturii este materie sub forma atomilor, particule materiale solide ce nu mai pot fi divizate. Ei sunt prea mici pentru a fi percepuţi şi se mişcă sau „cad" în vid (spaţiu gol), înţeles ca „natura impalpabilă".^ Teoria e de sorginte democritiană, însă încorporează soluţii la probleme pe care Aristotel şi alţii le observaseră în teoria lui Democrit. În primul rând, exista problema înţelegerii ideii de „vid infinit" – fără sus sau jos, fără direcţie; cum poate ceva să „cadă" sau să se mişte într-un astfel de spaţiu? – şi, în al doilea rând, aşa cum afirma Aristotel în Cartea a VI-a a *Fizicii* sale, ideea unei particule „minime" de materie este incoerentă, pentru că, să ne gândim: dacă două astfel de minime se intersectează, cum ar putea ele să fie vreodată la jumătatea distanţei una faţă de alta, iar dacă ar fi aşa, atunci ar mai putea fi ele, oare, minime? Interesant, o implicaţie a ideii lui Aristotel este că dacă există minime de materie, atunci spaţiul şi timpul însele trebuie cuantificate. Dar dacă atomii sunt minime discrete, atunci ei nu se mişcă în permanenţă, ci trebuie să sară dintr-un punct în altul în spaţiu şi timp şi toţi trebuie să facă asta cu aceeaşi viteză.

Răspunsul lui Epicur este unul ingenios. El spune, mai întâi, că deşi atomii sunt (după cum sugerează chiar numele lor) indivizibili, ei nu sunt acelaşi lucru cu cantitatea cea mai mică de materie imaginabilă, adică, minimele; atomii sunt compuşi din minime, dar nu pot fi divizaţi în ele. Niciun minimum de materie nu poate exista independent, de la sine. Ca aglomerări indisolubile de minime materiale, atomii au forme – cârlige şi adâncituri –, acesta fiind motivul pentru care ei se

pot agăţa unii de alţii pentru a forma obiecte mai mari, de genul celor pe care le putem percepe. Epicur accepta ideea că timpul şi spaţiul sunt formate din cuante discrete şi că toată mişcarea atomică apare cu aceeaşi viteză. Aceste mişcări se anulează în aglomerările de atomi ce constituie obiectele macroscopice obişnuite, prin coliziunile, deviaţiile şi conjuncţiile lor.

Atomii au forme infinit de variate, explicând astfel diversitatea lucrurilor pe care le compun, şi sunt „necontenit în mişcare veşnică".^ Teoria atomică este rezultatul observării implicaţiei a două propoziţii luate împreună: anume că, ceea ce întâlnim în experienţă este complex, adică este compus din părţi; respectiv, că nimic nu poate proveni din nimic. Prin urmare, trebuie să existe unităţi fundamentale ale realităţii materiale. Iar ca ele să se mişte, să se combine şi să se decupleze trebuie să existe spaţiu, un vid, în care să se mişte. Proprietăţile percepute ale lucrurilor – culorile lor, gusturile şi altele – sunt cauzate de configuraţiile atomilor care le compun şi de modul în care acestea in te rac donează cu configuraţiile atomilor care constituie organele noastre de simţ.

Această ultimă idee este centrală pentru teoria lui Epicur despre minte şi percepţie. Percepţiile noastre (văzul, auzul şi celelalte) sunt de încredere, susţinea Epicur, şi apar ca urmare a interacţiunii dintre lume şi organele noastre de simţ. Lumea este în întregime fizică; nu există niciun fel de lucruri nonfizice, ceea ce înseamnă mai ales că nu există niciun fel de suflete sau minţi nonfizice (cuvântul pentru „suflet" şi „minte" este acelaşi: *anima).* Corpurile noastre sunt puse în mişcare de minţile noastre, iar minţile sunt afectate de ceea ce li se întâmplă corpurilor, însă toate acestea nu s-ar putea petrece dacă minţile noastre nu ar fi făcute din acelaşi lucru ca şi corpurile. Aşadar, sufletele sau minţile noastre sunt ele însele alcătuite din atomi materiali, unii deosebit de fini, care sunt „răspândiţi în întregul agregat"-^, iar noi percepem şi simţim prin interacţiunile cauzale dintre atomii

constitutivi ai corpului şi atomii constitutivi ai minţii. Când corpul moare, aceşti atomi ai sufletului sunt dispersaţi şi, în consecinţă, funcţiile senzaţiei şi gândirii încetează. Nu există viaţă după moarte. Şi, prin urmare, nu există nimic de care să ne temem în ce priveşte moartea, spune Epicur; „moartea nu are nici o legătură cu noi, căci orice bine şi rău se află în senzaţie, iar moartea este privaţia de senzaţie".^®

în viziunea celebră a lui Epicur, plăcerea este „începutul şi ţelul unei vieţi fericite"^: „Plăcerea este bunul nostru cel dintâi şi propriu".— întreaga etică epicuriană poate fi rezumată astfel: „căutarea plăcerii şi evitarea durerii". Semnificaţia modernă a
„epicureismului" – să te bucuri de vin, ospeţe şi petreceri, devotament faţă de plăcerile simţurilor – provine dintr-o interpretare complet greşită a ceea ce Epicur a vrut să spună prin această remarcă. Fiindcă, imediat, el adaugă:

> Adesea renunţăm la multe plăceri, când din e!e decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Şi de multe ori considerăm multe suferinţe preferabile plăcerilor, dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare. (...) Tot aşa socotim ca un mare bine independenţa faţă de lucrurile din afară, nu aşa ca să ne mulţumim cu puţin, în toate cazurile, ci aşa ca să fim mulţumiţi cu puţin, dacă n-avem mult, fiind pe deplin convinşi că se desfată de abundenţă în modul cel mai plăcut aceia care au mai puţină nevoie de ea şi că orice e firesc se procură uşor şi numai ce e lipsit de o valoare reală e greu de procurat. O mâncare simplă ne face tot atât de multă plăcere ca şi o masă scumpă, (...) pe când pâinea şi apa dau cea mai înaltă plăcere posibilă, dacă sunt prezentate celui ce duce lipsa lor. De aceea a te obişnui cu o mâncare simplă şi ieftină împlineşte tot ce este necesar pentru sănătate, dă putinţă unui om să facă faţă fără multă caznă la cererile necesare ale vieţii.—

Din acest motiv, el desemnează plăcerea ca fiind „ţelul şi scopul": „nu înţelegem plăcerile vicioşilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale... ci prin plăcere înţelegem

absenţa suferinţei din corp şi a tulburării din suflet... (căci) ceea ce face o viaţă plăcută, [este] judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri şi respingeri, ca şi alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului”.— înţelegerea naturii lumii este fundamentul acestei perspective raţionale; când ştim că universul este un domeniu material, nu ne mai temem, după cum subliniază Lucreţiu în marele său poem, de „duşmanul nostru religia” şi superstiţia, în schimb, ne întemeiem viziunea despre lume pe raţiune şi pe o înţelegere clară a realităţii.

Printre dificultăţile întâmpinate de teoria lui Epicur se numără şi faptul că imaginea ei despre un univers mecanicist ridică întrebarea liberului arbitru – o problemă care continuă să dea de furcă filosofiei şi in ziua de azi, cu atât mai mult cu cât descoperirile neurologiei plasează tot mai sigur fenomenele mentale în domeniul fizic. Epicur a încercat să se ocupe de asta, spunând că atomii se abat uşor în timp ce se mişcă prin vid, dând naştere accidentului şi aleatoriului; dar asta nu este o soluţie satisfăcătoare, întrucât, dacă alegerile noastre nu sunt conectate în mod cauzal la acţiuni care, aşa cum credem, decurg din ele, ci apar in mod aleatoriu sau doar accidental, atunci „voinţa liberă” nu este nici voinţă, nici liberă.

Una dintre cele mai mari plăceri este, conform lui Epicur, plăcerea prieteniei, *philia.* Prietenia poate începe prin aprecieri privind utilitatea pe care oamenii o au unii pentru alţii, dar ea se transformă curând într-o legătură de altruism reciproc profund şi de durată.^ Procesul reflectă evoluţia societăţii, aşa cum o vedea Epicur; la început, fiinţele umane au fost creaturi solitare, care, în decursul istoriei, au început să formeze familii şi comunităţi, inventând limbajul şi împărtăşind dezvoltarea unor abilităţi precum agricultura şi construcţiile. (Există aici ceva din ideea de societate ce apare dintr-o „stare naturală” idealizată, aşa cum au conceput-o mult mai târziu Locke şi Rousseau, când a fost recunoscută utilitatea cooperării). În decursul timpului, complexitatea tot

mai mare a societăţilor a dus la apariţia regilor şi tiranilor, a religiei şi a fricii de pedeapsă. Însă adevărata sursă a dreptăţii este percepţia avantajului reciproc în respectarea învoielilor şi credinţa că o viaţă prudentă, onorabilă şi corectă este cea mai plăcută. Dacă toată lumea ar trăi potrivit acestui ideal, spunea Epicur, nu ar exista niciodată tiranie şi nu ar fi nevoie de nicio religie, fiindcă societatea însăşi ar fi bună.

Pentru Epicur, scopul principal al filosofiei este acela de a-i ajuta pe oameni să descopere care este cea mai bună viaţă şi de ce. Filosofia este o educaţie a minţii şi o terapie pentru suflet: „căci după cum nu aduce niciun folos medicina care nu alungă bolile trupeşti, tot astfel nu-i de folos nici discursul filosofic care nu alungă vreun afect al sufletului”, spunea el.— Viaţa fericită este viaţa dată de *ataraxia,* pe care o dobândim prin înţelegerea filosofică a adevăratei naturi a lucrurilor şi trăind in conformitate cu acea înţelegere.

STOICISMUL

Crates Cinicul are reputaţia de a fi fost profesorul lui Zenon din Kition, fondatorul stoicismului, despre care, după cum vom vedea, se poate spune că a propovăduit interiorizarea virtuţilor cinice ale reţinerii şi stăpânirii de sine şi a aplicat conceptul de „indiferenţă” – *apatheia* – nu faţă de societate şi nici în relaţie cu scopul unei vieţi onorabile, ci la vicisitudinile sorţii şi inevitabilitatea îmbătrânirii, bolii şi morţii. Ceea ce stoicismul a recomandat mai târziu romanilor educaţi şi patricienilor a fost idealul înalt al unei vieţi nobile de sine stătătoare, o viaţă de curaj şi tărie sufletească, o viaţă bărbătească şi robustă, care, cu aceeaşi indiferenţă, putea să îndure greutăţile

întâmpinate pe fronturile militare din străinătate şi să facă faţă cerinţelor impuse de datorie acasă.

Zenon era originar din oraşul Kition, aflat pe insula Cipru, unde s-a născut în 334 î.e.n. Şi-a început viaţa adultă ca neguţător, dar, după ce a citit descrierea pe care Xenofon i-a făcut-o lui Socrate, s-a decis să studieze filosofia. Se spune că, pe când se afla într-o vizită la Atena, a întrebat un librar cărui profesor de filosofie să i se adreseze, iar în acel moment Crates tocmai trecea pe acolo, aşa că librarul i l-a indicat. Zenon a învăţat de la Crates devotamentul faţă de virtuţile cinice ale reţinerii şi simplităţii, însă modestia l-a împiedicat să-şi trăiască viaţa cu „neruşinare”, în maniera preferată a cinicilor;^ de aici, ideea sa de interiorizare a virtuţilor – de a fi un semicinic în privat, aşa cum s-a şi întâmplat. Pe lângă modestie, el avea şi un puternic simţ al datoriei civice, care cere ca omul să-şi îndeplinească mai degrabă responsabilităţile de cetăţean, decât să respingă complet societatea. Convingerile sale în această privinţă sunt ilustrate de faptul că, atunci când i s-a oferit cetăţenia ateniană, a refuzat-o pentru a rămâne loial oraşului său natal, Kition, unde înzestrase băile publice şi era ţinut la mare cinste.

Crates nu a fost singurul profesor al lui Zenon; el a ascultat prelegerile profesorilor din şcoala de logică de la Megara şi pe cele ale filosofilor Academiei şi, în timp ce cinismul i-a fost sursă de inspiraţie pentru învăţătura sa etică, şi-a dezvoltat propriile idei în domeniul logicii şi fizicii, pornind de la aceste influenţe diferite. Şi-a înfiinţat propria şcoală in colonada pictată sau Stoa *{stoa poikile*) din agora ateniană, de unde derivă şi numele şcolii. Elevul şi apoi colegul său Cleanth.es (cca. 320—230 î.e.n.) i-a succedat la conducerea şcolii după moartea sa, în anul 262 i.e.n. învăţăturile stoice din domeniile logicii şi fizicii au fost dezvoltate de Cleanthes şi de propriul său succesor în fruntea şcolii, Chrysippos (279—206 î.e.n.). Nu se ştie care dintre ei este principalul responsabil pentru doctrinele stoicismului timpuriu, dar stoicismul târziu, ai cărui exponenţi sunt Seneca, Epictet şi Marcus Aurelius, s- a

dedicat aproape exclusiv chestiunii etice legate de felul de a trăi, deşi acest aspect al stoicismului a fost prezent încă de la început.

În lucrările lor dedicate fizicii, stoicii au fost devotaţi ideii că pecetea realităţii este capacitatea de a acţiona sau de a fi acţionat de ceva şi, din acest motiv, spuneau că singurele lucruri care există sunt corpurile fizice. Prin urmare, materia este un principiu fundamental (*arche*) al universului. Dar subliniau că noi ne referim, de asemenea, la multe alte lucruri care nu sunt corpuri, de exemplu, locuri, timpuri şi obiecte imaginare, precum animalele mitologice. Aceste lucruri nu există, ci „subzistă", adică au un soi de semiexistenţă de curtoazie, întrucât se poate vorbi despre ele. Spre deosebire de Platón, care susţinea că universaliile există cu adevărat (deşi într-o lume a Fiinţei accesibilă doar intelectului), ei descriau aceste obiecte de referinţă doar ca entităţi mentale, la fel ca nominaliştii din filosofía de mai târziu.

Arche-\|*A,* adică materia, este indestructibil şi etern. Dar pe lângă materie mai există un principiu fundamental al universului, tot indestructibil şi etern: /ogar-ul – raţiunea. El impregnează şi organizează universul, făcând aceasta printr-un ciclu de schimbări, începând cu focul, trecând prin formarea elementelor – foc, aer, apă şi pământ; primele două, active şi ultimele două, pasive –, conducând apoi la apariţia lumii aşa cum o cunoaştem noi, constituită din combinaţii ale acestor elemente, şi, în cele din urmă, înapoi la focul universal, de unde ciclul se reia, în recurenţă eternă. Pe acest *logos,* stoicii l-au mai numit „destin" şi „zeu"—, el fiind un lucru material, la fel ca universul fizic pe care îl ordonează prin aceste cicluri ce se repetă la nesfârşit.

Stoicii susţineau că universul este un *plenum* de materie, asta însemnând că nu există spaţiu gol. Se pune atunci întrebarea cum pot fi individualizate – diferenţiate – lucrurile în plan extern şi cum se pot menţine ele ca lucruri individuale in plan intern. Răspunsul este că ele sunt ţinute separat, ca indivizi diferiţi, şi ţinute laolaltă pe plan intern, fiecare ca un

singur individ, de către *pneuma* sau „suflu”, care este o combinaţie de foc şi aer. *Pneuma* penetrează toate lucrurile şi, fiindcă vine în „grade” diferite, este cauza lucrurilor care au proprietăţi diferite. Ea este ceea ce dă plantelor şi animalelor caracteristicile lor de viaţă şi este ceea ce dă raţiune oamenilor. Este neclar dacă această perspectivă i-a determinat pe stoici să creadă că, întrucât *pneuma* este un lucru fizic, rolul ei ca parte raţională a unei fiinţe umane nu poate supravieţui unei disoluţii a corpului la moarte. Chrysippos spunea că *pneuma* înţelepţilor va supravieţui morţii corpurilor asociate lor până la următoarea conflagraţie generală,— probabil pentru că *pneuma* înţelepţilor ar avea o mai mare putere auto integra toa re decât cea a universului; dar perspectiva miroase a compromis.

„Logica” a fost un subiect amplu pentru stoici, incluzând nu doar raţionamentul şi ştiinţa sa, ci şi epistemologia şi gramatica filosofică. Contribuţiile lor la logica propriu-zisă au fost semnificative; spre deosebire de logica termenilor a lui Aristotel, stoicii au explorat relaţiile de inferenţă dintre propoziţii întregi şi au identificat trei reguli de bază ale inferenţei (de fapt, au crezut că erau cinci, însă trei dintre ele sunt aceeaşi regulă formulată în trei feluri diferite), care sunt familiare şi centrale în calculul propoziţional din zilele noastre.— O trăsătură interesantă a logicii lor este aceea că e fidelă bivalentei stricte, respectiv principiului potrivit căruia există două şi numai două „valori de adevăr”, şi anume *adevărat* şi *fals,* şi că orice afirmaţie trebuie să fie ori una, ori cealaltă. Aristotel se luptase cu întrebarea dacă aşa trebuie să stea lucrurile, contemplând o propoziţie despre viitor: „Va fi o bătălie navală mâine”. Este ea *acum* in mod clar fie adevărată, fie falsă? Dacă este una din ele, trebuie să existe *acum* un fapt despre viitor. Însă viitorul nu există, prin urmare, cum poate exista un fapt despre el? Aristotel a decis aşadar că propoziţia nu este nici adevărată, nici falsă – bivalenţa, spunea el, nu se aplică propoziţiilor la timpul viitor despre chestiuni contingente.

Chrysippos credea insă că toate propoziţiile, chiar şi cele la timpul viitor, trebuie să fie, în mod categoric, ori adevărate, ori false, iar asta l-a determinat să se dedice unui determinism strict: dacă „mâine va fi o bătălie navală” este acum fie adevărat, fie fals, atunci este de acum deja stabilit că mâine va fi sau nu va fi o bătălie navală. Afirmând principiul metafizic stoic conform căruia *logos*-ul ca „destin” conduce universul prin cicluri istorice repetitive, el trebuie interpretat *ad litteram.*

Această viziune i-a adus pe stoici în conflict cu Academia, şcoala lui Platon, care fusese pe atunci convertită la scepticism (vezi mai jos). Stoicii susţineau că criteriul stabilirii adevărului unei opinii depinde de răspunsul la întrebarea dacă experienţa care îi dă naştere este cauzată sau nu in mintea cuiva de lucrul însuşi; după cum spuneau ei, adevărul constă în *phantasia kataleptike* sau „impresia comprehensivă”, definită ca „întipărirea şi imprimarea care provine din şi este conformă cu obiectul real, de aşa natură încât nu ar putea lua naştere din ceea ce nu este în realitate acel obiect”.^ Scepticii subliniază că „nicio impresie care decurge din ceva adevărat nu este de aşa natură încât o impresie care decurge din ceva fals nu ar putea fi la fel ca ea”. Această observaţie a făcut ca argumentele sceptice să devină o preocupare centrală a epistemologiei de-a lungul istoriei sale. Stoicii nu credeau că simplul fapt de a avea o impresie echivalează cu cunoaşterea, doar prin ea insăşi, şi nici nu credeau că a avea o impresie şi a te declara de acord cu ea sau a o crede este suficient. Impresia trebuie susţinută de încă ceva, ceva care „o fixează”, cum spusese Platon. Ce este acel „încă ceva”?

Aceasta este întrebarea de o mie de puncte la care întreaga epistemologie a încercat să răspundă. Răspunsurile au inclus „justificarea etanşă de un anumit fel”, „conformitatea cu alte adevăruri cunoscute”, „o relaţie logică cu propoziţii întemeietoare sau «axiomatice», sau «elementare»„ – candidaţii au fost numeroşi. Zenon din Kition insuşi ilustra

problema astfel: „Arătându-şi palma cu degetele întinse, spunea: „Iată *impresia*!” Apoi strângându-şi puţin degetele: „Iată *asentimentul*” În fine, atunci când strângea pumnul spunea că aceasta este *comprehensiunea.* Apropiindu-şi apoi mâna stângă şi strângând pumnul cu tărie, spunea că aceasta este *ştiinţa”.*— Ca şi celelalte sugestii, indică *forma* a ceea ce ar trebui să fie o definiţie a cunoaşterii, dar nu substanţa ei.

Însă ceea ce a făcut ca stoicismul să fie atât de influent, atât de multă vreme, mai ales in lumea romană, a fost etica sa. Ideea stoică fundamentală în etică este că fericirea – în privinţa căreia ei au fost de acord că reprezintă ţelul sau scopul, *telos*-ul vieţii – constă în „a trăi în armonie cu natura”. — Ceea ce se află în acord cu natura este ceea ce e bine. Binele este ceea ce ne oferă beneficii în toate împrejurările, spre deosebire de lucrurile care sunt bune în anumite împrejurări, dar nu sunt bune in altele, de pildă, bogăţia. Stoicii numeau „indiferente”— lucrurile care sunt uneori bune şi alteori rele. Lucrurile care sunt întotdeauna bune sunt virtuţile prudenţei, curajului, cumpătării şi justiţiei. Dat fiind că bogăţia poate fi uneori bună, deşi nu este un bun incalificabil precum prudenţa, trebuie să facem distincţia între „ceea ce este bun” *ca atare* şi ceea ce uneori poate avea valoare *{oxid).* Lucrurile care au valoare pot fi preferate opuselor lor – bogăţia, sănătatea şi gloria pot fi preferate sărăciei, bolii şi lipsei de glorie –, pentru că ele sunt de obicei în avantajul nostru sau „potrivite”, *oikeion*, pentru noi; şi ca atare, avem o tendinţă naturală de a le căuta. Dar dacă ele interferează cu împlinirea a ceea ce este pe de-a-ntregul şi necondiţionat bun, atunci, desigur, nu trebuie să aibă întâietate în alegerile noastre.

A trăi bine constă în alegerea raţională a acelor lucruri care sunt bune şi a acelor lucruri care sunt potrivite, atunci când sunt compatibile cu lucruri care sunt bune, iar alegerile vor fi guvernate de încercarea de a fi în conformitate cu natura. S-ar putea să nu reuşim să realizăm unele dintre „indiferentele” pe care le urmărim în mod raţional şi firesc, ca de pildă

bogăţia; dar dacă avem ceea ce este bun – curaj, prudenţă, moderaţie –, tot vom fi fericiţi. Un aspect important al acestei poziţii este ideea că ar trebui să căutăm să stăpânim ceea ce se află sub controlul nostru, de exemplu poftele, dorinţele şi temerile noastre; dar legat de ceea este în afara controlului nostru, acele lucruri în privinţa cărora nu putem face nimic, precum bătrâneţea sau suferinţa cauzată de o boală sau de un cutremur, trebuie să le înfruntăm cu curaj. Diferenţa este între acţiune şi pasiune: acţiunea este ceea ce facem, pasiunea este ceea ce păţim sau suferim ca beneficiari, fără a avea de ales. A suporta cu curaj pasiunile, *pathe,* înseamnă a nu le lăsa să ne stăpânească; trebuie să fim *apatici* faţă de ele. Acesta este sensul originar al termenului.

Anticii credeau de asemenea că emoţiile pe care noi le privim acum drept active, precum iubirea şi furia, şi cărora le dăm numele de pasiuni erau cu adevărat aşa, in sensul că ele ne erau impuse, iar noi le receptam din poziţia de subiecţi pasivi: pasiunea izvorâtă din dorinţa erotică, din dorinţa carnală era considerată a fi o suferinţă, ba chiar o pedeapsă din partea zeilor. Versiunile excesive ale pasiunilor sunt „nesupuse raţiunii” şi este nevoie să învăţăm să fim pregătiţi pentru ele, aşa încât să fim – ei bine – *stoici* in privinţa lor.

Spre deosebire de opiniile filosofice mai tehnice şi mai dificile ale lui Platon şi Aristotel şi de exemplul practic imposibil de urmat, deşi amuzant, oferit de cinici, stoicismul a fost imediat primit cu încântare de publicul atenian. În cinstea lui Zenon a fost ridicată o statuie, pe a cărei inscripţie se puteau citi cuvintele „Zenon din Kition... a trăit ca un om vrednic... îndemnând la virtute şi cumpătare pe tinerii care veneau la el să înveţe, indreptându-i spre ce era mai bine şi dând tuturor prin propria lui purtare un model de urmat, în deplină armonie cu învăţătura pe care el o propovăduia”.^ Era o filosofie populară şi s-a bucurat de o largă recunoaştere, printre admiratorii săi numărându-se regele Macedoniei, Antigonus al Il-lea Gonatas, care în tinereţe ascultase prelegerile lui Zenon la Atena şi dorise ca acesta să devină

tutore al fiului său. Cleomenes al IlI-lea al Spartei a introdus reforme în conformitate cu învăţătura stoică, iar în primul secol după Hristos ea devenise o parte importantă a educaţiei patricienilor la Roma; în tinereţe, Octavian, care avea să devină împărat sub numele de Augustus, l-a avut ca tutore pe stoicul Athenodorus Calvus.

În primele două secole ale erei noastre, cei trei stoici de frunte au fost Marcus Aurelius şi Epictet, care au scris în limba greacă, şi Seneca, acesta din urmă scriind în latină. În timp ce Epictet a predat şi Seneca a publicat, Marcus Aurelius nu a făcut nici una, nici alta: perspectiva lui stoică a fost elaborată în lucrarea *Gânduri către sine însuşi* (cunoscută acum sub numele de *Meditaţii),* un jurnal privat, scris pe vremea când se afla împreună cu armata pe agitata şi periculoasa frontieră a Dunării, în anii 170—180 e.n. Motivul pentru care a scris în greacă a fost dorinţa de intimitate. Umanismul şi devotamentul stoic faţă de serviciul public exemplificat de cartea sa a fost permanent admirat de atunci încoace.

Epictet s-a născut sclav în Frigia; numele său înseamnă de fapt „cumpărat” sau „deţinut”. A fost dus de mic la Roma, unde stăpânul său (el însuşi un fost sclav care îl servise pe împăratul Nero) i-a permis să studieze filosofia cu stoicul Musonius Rufus. După ce şi-a câştigat libertatea, Epictet a devenit profesor. În anul 93 e.n., împăratul Domiţian a interzis filosofia la Roma şi a izgonit filosofii; imediat după aceea Epictet s-a mutat la Nicopolis, în Grecia, unde a înfiinţat o şcoală. El însuşi nu a scris nimic, însă învăţăturile lui s-au păstrat în *Discursuri* şi, pentru un public mai larg, în *Encbeiridion* („Manualul”), lucrare scrisă de elevul său Aman.

Auto cu noaste rea şi stăpânirea de sine sunt ideile centrale ale lui Epictet. El susţine că distincţia între ceea ce stă în puterea noastră şi ceea ce este în afara puterii noastre arată unde este de găsit binele, şi anume în noi înşine. Folosirea raţiunii şi libertatea noastră de a alege ne permit să evaluăm experienţele pe care le avem şi să ne întrebăm: „Pot să fac

ceva în această privinţă?”. Dacă răspunsul este da, atunci acţionăm; dacă răspunsul este nu, atunci spunem „Nu înseamnă nimic pentru mine”; aceasta este *apatheia* care se transpune în ideea de a răbda în faţa („fiind stoic în privinţa”) ineluctabilului sau inevitabilului. Totul depinde de atitudinile noastre, care sunt sub propriul nostru control, ghidate de raţiune. Acceptarea lucrurilor inevitabile înseamnă libertate; ea este „preţul plătit pentru o minte liniştită”.

Există un oarecare fatalism în învăţăturile lui Epictet: „Nu pretinde ca lucrurile să se întâmple aşa cum doreşti tu, ci aşa cum se întâmplă, şi vei prospera întotdeauna... (Aminteşte-ţi că) în viaţă trebuie să te porţi ca la un festin. O farfurie a ajuns la tine? întinde- ţi mâna cu decenţă, ia-o cu modestie. Îţi este luată? Nu o reţine. N-a venit încă? Nu râvni la masa celui de alături, aşteaptă să vină în cele din urmă pe partea pe care te afli... Aminteşte-ţi că cel care te jigneşte cu adevărat nu e nici cel care te înjură, nici cel care te loveşte, ci e opinia pe care o ai despre ei şi care te face să-i priveşti ca pe nişte oameni de care eşti jignit. Deci, atunci dacă te necăjeşte sau irită, să ştii că nu omul acela te irită de fapt, ci propria ta opinie. Străduieşte-te deci, înainte de toate, să nu te laşi purtat de imaginaţie”.—

Seneca (cel Tânăr) s-a născut în Spania în anul 4 e.n. şi a devenit senator şi sfetnic al împăratului Nero la Roma. Eforturile sale de a tempera cruzimea tot mai mare a domniei lui Nero au eşuat, aşa că a încercat de două ori să se retragă, însă împăratul a refuzat să-l lase să plece. În cele din urmă, el a fost implicat în complotul pisonian care urmărea asasinarea lui Nero, iar ca pedeapsă i s-a poruncit să se sinucidă, ceea ce a şi făcut în anul 65 e.n. Istoricul Tacitus face o descriere plastică a situaţiei; din cauza vârstei înaintate şi a stării sale de sănătate, după ce şi-a tăiat venele, Seneca nu a putut să sângereze până la moarte – sângele se scurgea prea lent şi firav –, aşa că a înghiţit şi otravă, în cele din urmă cufundându-se într-o cadă fierbinte, pentru a grăbi sângerarea. Tacitus spune că a fost „sufocat de aburi”.

Operele lui Seneca au inclus eseuri, scrisori morale, dialoguri şi tragedii, aproape toate publicate în timpul vieţii sale, bucurându-se de mulţi cititori şi de o mare popularitate. El cunoştea bine gândirea predecesorilor săi stoici şi a aplicat-o în mod eclectic pentru a duce o viaţă bună, virtuoasă şi guvernată de raţiune. „Este probabil ca ceva rău să se întâmple în viitor: nu înseamnă neapărat că este şi sigur (...) Cât de multe sunt cele la care ne aşteptăm şi nu se împlinesc niciodată! Şi chiar dacă se va întâmpla în viitor, la ce bun să-i ieşi durerii în întâmpinare? ... Sunt mai numeroase cele care ne înspăimântă decât cele care ne fac cu adevărat rău. (...) Să nu te simţi nefericit mai inainte de a fi vremea. (...) Unele lucruri ne chinuiesc mai mult decât ar trebui, altele ne chinuiesc mai înainte decât ar trebui; iar altele, cu toate că nu ar trebui, nicidecum. Ori ne sporim suferinţa, ori i-o luăm înainte, ori ne-o închipuim.”^ Teza tipic stoică este aceea potrivit căreia propriile noastre atitudini şi credinţe sunt cele care ne fac viaţa bună sau rea. Hamlet a rezumat stoicismul printr-una dintre observaţiile sale: „Orice lucru e bun sau rău, numai după cum îl face închipuirea noastră”.

Nu există nimic teoretic cu privire la preceptele stoicilor, pentru care filosofia ţinea de sfera practică, fiind menită să facă o diferenţă reală in privinţa calităţii resimţite a vieţii. A ne înţelege pe noi şi felul în care lucrurile există în lume este eliberator, susţineau ei, tocmai pentru că acest lucru pune cheia fericirii în propriile noastre mâini: putem alege să fim indiferenţi la ceea ce nu putem influenţa şi, în acelaşi timp, să ne conducem în mod raţional propriile sentimente. Un comentator al stoicismului, Cicero, a fost cel care a găsit cea mai bună cale de a rezuma perspectiva lor teoretică: „a învăţa să filosofăm”, scria el, „înseamnă a învăţa să murim”, arătând prin aceasta că o înţelegere corectă a morţii ne eliberează de teama de ea, aşa încât putem trăi cu mai mare curaj şi autonomie. Dacă nu te temi de moarte, eşti în cele din urmă şi in mod complet liber, pentru că ai întotdeauna posibilitatea să evadezi din orice situaţie care nu mai poate fi suportată, din

intolerabil. Eliberarea de opresiunea anxietăţii şi a fricii şi de tânjirea după lucruri pe care nu le poţi realiza sau câştiga reprezintă în mod sigur libertatea însăşi.

Ideea că fericirea reprezintă scopul este, după cum vom vedea, unanim împărtăşită în dezbaterea etică de după Aristotel. Ideile despre felul în care poate fi ea obţinută au şi ele multe în comun, pentru că la Aristotel, Epicur şi la stoici eliberatorul este *raţiunea.* Diferenţele dintre ei în privinţa acestui punct de vedere particular constau mai ales în stabilirea cărui aspect al aplicării raţiunii se pune accentul.

SCEPTICISMUL

Reflecţia asupra evoluţiei filosofiei în perioadele clasică şi elenistică sugerează de ce a trebuit ca, începând din secolul al Ill-lea î.e.n. şi până în secolul al 11-lea e.n., să existe un grup de gânditori – scepticii – care a pus în discuţie însăşi posibilitatea cunoaşterii. Presocraticii îşi focalizaseră atenţia pe distincţia dintre aparenţă şi realitate, concentrându-se asupra faptului incontestabil că felul în care lumea pare a fi nu este un indicator de încredere al modului în care este cu adevărat şi propunând descrieri diferite ale „adevăratei realităţi” fundamentale, printre care „Unul” lui Parmenide, apa lui Heraclit, atomii lui Democrit, Formele lui Platon. În plus, sofiştii ilustraseră deja modul în care s-ar putea raţiona cu aceeaşi pertinenţă de o parte sau de alta a aceleiaşi probleme, făcându-ne să ne întrebăm: „Care este, prin urmare, partea cu adevărat corectă?”. Socrate spunea că trecerea lui de la „fizică” la etică, în tinereţe, fusese determinată de căutarea neconvingătoare, ba chiar sterilă, a cunoaşterii realităţii, o risipă de energie atunci când întrebarea mult mai importantă „Cum ar trebui să trăim?” rămâne fără răspuns; şi chiar şi aici, după cum demonstrează *aporia* socratică, răspunsurile sunt greu de găsit.

La Platon, întrebarea „Ce este cunoaşterea şi cum o putem dobândi?” e o temă recurentă şi una care, în final, nu este complet rezolvată: în dialogul târziu *Timaios*, el îşi reafirmă

punctul de vedere, exprimat în *Menon*, în *Republica* şi alte dialoguri anterioare, potrivit căruia cunoaşterea lumii din jur poate fi, în cel mai bun caz, doar probabilistă. El recunoscuse deja în *Theaitetos* problema relativismului, anume că ceea ce este adevărat pentru o persoană ar putea fi fals pentru alta, fără nicio posibilitate de a alege între ele.

Reflecţia asupra tuturor acestor lucruri ne-ar putea face să ne întrebăm dacă cunoaşterea este într-adevăr posibilă şi dacă cercetarea ne va duce vreodată undeva. Scepticismul pare un răspuns natural la această *aporia* aparent generală. Aristotel discută în câteva locuri problema cercetării, de exemplu în *Metafizica* şi *Analitica secundă,* pledând pentru o metodă ce porneşte de la experienţă sau cunoaştere comună şi acţionează apoi pentru a o rafina. Avem credinţe şi acţionăm pe baza lor; din punctul lui de vedere, nici nu poate fl vorba de „suspendarea credinţei” sau de a nu crede, pentru că atunci nu ne-am mai deosebi de plante. Prin urmare, întrebarea care se pune este: Cum putem ajunge la cele mai bune credinţe şi cum putem selecta în mod raţional punctul în care explicaţiile şi justificările încetează? Făcând aceste observaţii – oferind ceea ce poate fi interpretat de fapt ca o combatere a scepticismului –, Aristotel dovedeşte că el era foarte conştient de tentaţiile scepticismului.

Aceste tentaţii au fost însă mari şi au produs o reacţie sceptică sub două forme: scepticismul Academiei şi scepticismul chiar mai intransigent al şcolii pironiene. După cum sugerează asta, există diferenţe semnificative între aceste două şcoli sceptice, chiar dacă Sextus Empiricus, care, în secolul al 11-lea e.n., a făcut cea mai cuprinzătoare descriere a scepticismului, privea diferenţele ca fiind superficiale.

Cel de-al şaselea succesor al lui Platon în fruntea Academiei, Arcesilaos (316—241 î.e.n.), a fost cel care a îndreptat-o într-o direcţie sceptică în momentul în care a devenit conducătorul ei, în anul 266 î.e.n. El nu a lăsat în urmă niciun fel de scrieri, iar opiniile sale au fost prezentate în mod necorespunzător de

comentatorii ulteriori, printre care Cicero, Plutarh şi Sextus Empiricus, aşa că este dificil să-i atribuim un set precis de doctrine. Reafirmând însă concepţia socratică a filosofiei drept cercetare ce urmează calea dialecticii şi acceptând rezultatul aporetic – neconcludent – al unei astfel de cercetări, el susţinea că trebuie să ne suspendăm opinia, judecata, neacceptând niciuna dintre părţile unui argument, fiindcă nu există niciun criteriu al adevărului care să ne poată ajuta să alegem între ele. Negând existenţa unui criteriu al adevărului, respingea direct atât devotamentul stoicilor, cât şi pe cel al epicurienilor faţă de existenţa unui astfel de lucru.

Acest ultim punct ne aminteşte că şi Zenon, fondatorul stoicismului, care era cu aproximativ 20 de ani mai bătrân decât Arcesilaos, fusese membru al Academiei şi a susţinut că Socrate era sursa de inspiraţie pentru concepţia sa. El considera însă că punerea unui semn de egalitate între virtute şi cunoaştere şi împlinirea virtuţii printr-o viaţă stoică atrag implicit după sine posibilitatea cunoaşterii— chiar dacă ea este la fel de greu de atins, precum a trăi o viaţă pe deplin stoică.

Pentru Arcesilaos, principala dificultate o reprezenta, după cum remarcam mai sus, pretenţia că adevărul poate fi descoperit. Părerea lui era că acesta nu poate fi descoperit. Un punct-cheie al stoicismului a fost afirmaţia că gândul care delimitează în mod adecvat percepţia dă naştere la „aprehensiuni cognitive”, adică la reprezentări corecte a ceea ce este perceput. Într-un fel oarecum similar, Epicur credea că e posibil să testăm afirmaţii despre ceea ce nu este evident, de exemplu, afirmaţii despre structura materiei, în raport cu ceea ce este evident, în special cu ceea ce apare în percepţia senzorială; pentru că, spunea el, aceasta din urmă va defini limitele a ceea ce poate fi afirmat despre cea dintâi. Dar Arcesilaos a respins toate ideile de genul acesta, motivând că nu există nicio modalitate de a distinge între percepţiile care induc în eroare şi cele care sunt veridice. Stoicii au răspuns, afirmând că „aprehensiunile cognitive” sunt cele care apar

într-un asemenea mod, încât nu e posibil ca ele să fie nonveridice. Dar atunci, desigur, se pune următoarea întrebare: care este modul acela? Iar asta, pentru a o spune încă o dată, a fost esenţa provocării sceptice de-a lungul istoriei filosofiei.

ldeea lui Aristotel, conform căreia dacă nu ai opinii, nu poţi acţiona, a fost reluată şi amplu dezbătută de stoici, care au afirmat că acţiunea se bazează pe a consimţi la – a accepta – o opinie relevantă pentru problema în discuţie. Acesta era un punct important pentru ei, fiindcă însemna că puteau să scape de problema determinismului: percepţiile sunt cauzate de lucruri exterioare, prin urmare, dacă percepţia şi opinia sunt acelaşi lucru, iar opinia declanşează acţiunea, atunci acţiunea este rezultatul lumii care acţionează în mod cauzal asupra noastră. Ei susţineau, aşadar, că este necesar *consimţământul* faţă de opinie ca imbold la acţiune; iar consimţirea este un act al minţii şi al voinţei. Dacă nu există consimţământ faţă de o opinie, dar există acţiune, atunci acţiunea este doar o întâmplare, deloc diferită de comportamentul unui lucru lipsit de raţiune.

Date fiind aceste consideraţii, cum poate Arcesilaos să explice acţiunea? Sau „suspendarea opiniei” implică faptul că nu putem acţiona?

O reconstituire a răspunsului lui Arcesilaos ar fi că, aşa cum devotamentul faţă de suspendarea judecăţii, a opiniei este rezultatul gândirii, tot aşa ar fi şi acţiunea, după cum urmează: noi primim multe impresii senzoriale, adesea în conflict unele cu altele. Dacă toate ar declanşa acţiunea, rezultatul ar fi confuzie şi chiar paralizie. Prin urmare, noi acţionăm „în conformitate cu ceea ce este rezonabil” (*eulogon*), nu consimţind la ceea ce pare rezonabil (considerându-l ca fiind adevărat), ci pur şi simplu acceptându-l, fiindcă aceasta este cea mai bună dintre opţiunile prezentate de experienţă. Un stoic ar putea întreba: Care este diferenţa între, pe de-o parte, a considera că este mai rezonabil să acţionezi pe baza *acestei* impresii decât pe

baza *acelor* impresii şi, pe de altă parte, a crede că *această* impresie este mai demnă de încredere sau chiar adevărată? La aceasta Arcesilaos ar putea răspunde: A crede că este mai *eulogon* să acţionezi în acord cu *această* impresie decât cu *acele* impresii nu presupune ca cineva să creadă că ceea ce transmite ea este adevărat.

Cicero spune că Arcesilaos ar fi afirmat că „el nu ştia nimic, nici măcar propria sa ignoranţă”. Asta pare să lase deschisă posibilitatea ca el să fi ştiut că ceva precum adevărul există, însă noi nu avem înzestrarea necesară să-l descoperim. Dacă aşa stau lucrurile, acesta ar fi un alt mod de a distinge între scepticii Academiei şi pironieni. Faptul că acest lucru este posibil este ilustrat de succesorul lui Arcesilaos la conducerea Academiei, Carneades (214— 129 î.e.n.).

Carneades a făcut parte dintr-un grup de filosofi invitaţi în anul 155 î.e.n. la Roma, unde, într-o zi, el a adus argumente în favoarea justiţiei, iar a doua zi împotriva ei, aparent în stilul sofist clasic. Punctul său de vedere a fost unul sceptic cu privire la imposibilitatea cunoaşterii (întrebându-se, în particular, dacă dreptatea se conformează naturii; el a căutat să argumenteze că dreptatea este un construct artificial, bazat pe utilitate). Elita inteligenţei romane a fost dezgustată de această scenă şi aveau să mai treacă cincizeci de ani până când filosofia greacă să scape de pata căpătată în acest moment. La fel ca predecesorul său, nici Carneades nu a scris şi, în tradiţia Academiei, a folosit metoda dialecticii socratice. Ceea ce ştim despre concepţiile sale provine în primul rând de la Clitomachus, elevul şi iubitul său. În plus, la fel ca Arcesilaos, şi el s-a războit cu stoicii în privinţa unor chestiuni care i-au separat de Academie, dar sub influenţa ideilor lor a modificat – unii ar putea spune că a înmuiat – poziţia sceptică, acordând un rol opiniei şi unui anume tip de consimţământ.

Deşi sublinia că nu poate exista un criteriu al adevărului, pe temeiul că nu avem cum să judecăm adevărul experienţei senzoriale – care este baza conceptelor noastre, iar acestea, la rândul lor, sunt baza raţionamentelor noastre –, Carneades

sugera totuşi că mai există un criteriu, mai modest, care ne ajută să alegem cum să acţionăm în viaţa de toate zilele. Acest criteriu este unul „practic” *{pithanon*). Prin asta nu înţelegea că experienţa senzorială ar putea fi convingătoare în mod cauzal, ca să spunem aşa, forţându-ne să consimţim la ceea ce ne oferă impresia, printr-o calitate a relaţiei cu senzaţia însăşi (aşa cum credeau stoicii). în schimb, îi acorda mai curând sensul de „plauzibilitate” sau „convingere raţională”. În orice problemă semnificativă, un sceptic va acţiona pe baza celor mai convingătoare impresii. Dacă este o problemă cu adevărat importantă, scepticul va acţiona conform cu ceea ce este „convingător şi neabătut”, prin „neabătut” înţelegând că nu există impresii concurente care trag într-o altă direcţie. Şi în marea problemă referitoare la ce este fericirea, impresiile pe care se vor baza scepticii vor fi nu doar convingătoare şi neabătute, ci mai ales acelea pe care le-au explorat amănunţit. Impresiile „explorate amănunţit” sunt cele care rămân persuasive după ce impresiile corespondente sau înrudite au fost examinate complet.

Criteriul practic al persuasiunii ar putea fi el însuşi convingător, întrucât are legătură cu acţiunea în chestiuni practice, dar, conform lui Sextus Empiricus, Carneades credea că el trebuia să servească şi drept criteriu al adevărului ca atare. Cicero înţelegea *pithanon* ca însemnând „plauzibil”. Prin urmare, asta ridică întrebarea dacă nu cumva prin „impresii persuasive” Carneades înţelegea *opinie.* El vorbea despre „aprobarea” impresiilor persuasive, care nu par a fi foarte diferite de „consimţământul” stoicilor, deşi el însuşi susţinea că nu este de fapt acelaşi lucru. Clitomachus, care a fost cel mai apropiat de Carneades, spunea că, prin „impresie persuasivă aprobată”, el nu înţelegea „opinie”, deşi alţi elevi ai săi (Metrodorus din Stratonicea şi Philon din Larisa) susţineau contrariul. Cicero acceptă varianta oferită de Clitomachus.

Disputa ar putea să pară în mare măsură una semantică, dar să ne amintim care era miza pentru Academicieni.

Fondatorul şcolii lor, Platon, diferenţiase clar între opinie şi cunoaştere şi o privea pe prima drept insuficientă, imperfectă, o simplă părere, fără legătură cu adevărul. Ar putea fi chiar „ruşinos" să adoptăm simple opinii, după cum sugerează Platon în *Republica.* Dacă cunoaşterea este imposibilă, după cum susţineau scepticii, atunci opinia nu este doar un al doilea cel mai bun lucru, ci chiar unul ruşinos şi de-a dreptul periculos. Dar asta se întâmplă doar dacă „a crede" este considerat ca însemnând „a crede *că este adevărat".* Carneades sugerează că dacă ştii că ceva este doar opinie pe care o ai dinainte de a găndi şi nu te amăgeşti crezând că ea este sau ar putea fi adevărul, atunci este acceptabil să o iei în considerare şi să-i evaluezi plauzibilitatea în raport cu acţiunea. În orice caz, acest lucru este necesar, după cum Platon însuşi spusese în *Menon,* pentru că trebuie să pornim de undeva: şi de unde altundeva, dacă nu de la o ipoteză? O ipoteză – o sugestie, o idee, o propunere – nu echivalează cu „o credinţă că ceva este adevărat";— Carneades s-ar putea să fi avut o astfel de idee în minte.

Se pare că succesorii lui Carneades la Academie au fost la fel de nesiguri cu privire la ce a spus şi la ce a vrut el să spună, pe cât ar trebui să fie orice bun sceptic, în orice privinţă. În anul 127 î.e.n., el a fost urmat la conducerea Academiei de Clitomachus, care a afirmat că predecesorul său adusese argumente în favoarea „suspendării judecăţii" şi că nu crezuse în opinie. Philon din Larisa, coleg al lui Clitomachus (sau poate discipol?) şi, din 110 î.e.n., succesor al lui la conducerea Academiei, gândea altfel; el a interpretat ideea de credinţă ipotetică a lui Carneades ca fiind echivalentă cu acceptarea unei opinii provizorii sau anulabile.

După Philon, Academia încetase să fie sceptică; unii comentatori au văzut-o ca revenind, sub conducerea sa, la un platonism mai ortodox, în care, deşi nu poate exista cunoaştere a lumii accesată prin simţurile noastre – în privinţa căreia nu poate exista decât opinie, întrucât totul este tranzitoriu şi imperfect –, poate exista totuşi cunoaştere a

adevărurilor eterne. Această poziţie este cunoscută ca „dogmatică”, într-un sens nonpeiorativ, însemnând devotament faţă de punctul de vedere potrivit căruia adevărul este cognoscibil şi poate fi exprimat.

Fidelă tradiţiei sale ca şcoală de filosofie, Academia, chiar şi în faza sa sceptică, s-a preocupat de subiecte precum cunoaştere, opinie, adevăr, raţiune, cercetare şi acţiune. Cealaltă mişcare sceptică, pironismul, a fost aproape integral preocupată de un singur lucru: atingerea stadiului de *ataraxia* („pace a minţii”, „linişte”). Cel care a dat mişcării numele său, Pyrrhon din Elis, a fost un personaj neobişnuit, o figură remarcabilă, la fel ca Diogene Cinicul, deşi cu o imagine publică foarte diferită. Nici el nu a scris nimic – a face asta nu s- ar fi potrivit deloc cu atitudinea pe care alesese s-o adopte –, iar ideile sale au ajuns la noi prin intermediul discipolului său Timon din Phlius, citat de Diogenes Laertius, Aristocles, Eusebius şi alţii.

Despre Pyrrhon (360—270 î.e.n.) s-a spus că şi-a început viaţa ca pictor, dar că, citindu-l pe Democrit, a decis să studieze filosofia şi i-a fost elev lui Stilpon, un profesor aparţinând şcolii megarice. (În etică, megaricii s-au inspirat de la Socrate şi au dedicat multă atenţie logicii, contribuind semnificativ la dezvoltarea ei.) A călătorit împreună cu armata lui Alexandru până în India, unde, cel puţin aşa spune Diogenes Laertios, i-a întâlnit pe gymnosofiştii („filosofii goi”) din acea parte a lumii, după ce se întâlnise deja cu magii din Pers ia. Acest lucru l-a făcut să adopte „o filosofie din cea mai nobilă”, respectiv „forma de filosofie agnosticistă şi de suspendare a judecăţii”,— susţinând că nimic nu este drept sau nedrept, nimic nu este onorabil sau dezonorabil, ba chiar că nimic nu există cu adevărat; şi că doar convenţia şi obiceiul conduc problemele umane.— Nici experienţa noastră, nici credinţele noastre *(doxetî)* nu sunt adevărate sau false; nu există nicio diferenţă logică între ele şi, ca atare, ele sunt indecidabile. Prin urmare, nu ar trebui să avem păreri despre nimic şi ar trebui să refuzăm să ne situăm de o parte sau alta

a problemelor.

Diogenes Laertios ne spune că Pyrrhon a trăit în perfect acord cu această doctrină. A fost extrem de relaxat şi de calm; era indiferent faţă de evenimente – nici măcar nu încerca să se dea la o parte din mijlocul traficului şi trebuia tot timpul să fie salvat de prietenii săi, ca să nu fie trântit la pământ. Combinaţia dintre zelul prietenilor săi şi atitudinea sa relaxată faţă de viaţă explică faptul că a trăit până la vârsta de 90 de ani. A avut discipoli pătimaşi, care au căutat să-i imite stilul de viaţă şi mulţi filosofi ar fi, fără îndoială, încântaţi dacă propriile lor ţări ar urma exemplul oraşului de baştină al lui Pyrrhon, Elis, care l-a onorat prin aceea că i-a scutit pe toţi filosofii de obligaţia de a plăti taxe. Un aspect mai puţin atractiv al indiferenţei sale apare într-o anecdotă care ne spune că a trecut odată pe lângă un om care se îneca şi că n-a fost impresionat de rugăminţile omului, fiindu-i indiferent dacă acesta era salvat sau murea.

Există rezonanţe clare între ideile lui Pyrrhon, aşa cum le prezintă legendele, şi ceea ce ar fi putut învăţa de la unii filosofi indieni, în sensul că lumea este o iluzie şi că a crede şi a dori sunt, prin urmare, lucruri lipsite de sens (şi dăunătoare, ar fi adăugat ei). Dar de la Timon şi din alte surse aflăm că el a avut o teorie precisă: ideile citate anterior despre indistinctibilitatea şi indecidabilitatea tuturor lucrurilor determină un efect, respectiv că înţelegerea acestor puncte de vedere ar avea ca rezultat „mai întâi lipsa de cuvinte, apoi eliberarea de griji”. însă aceste poziţii în sine reprezintă afirmaţii de un tip substanţial. Ideea că totul este de nedesluşit coincide cu ideea că realitatea este în sine amorfa, instabilă şi indeterminată. Aceasta este o teză metafizică. Din ea decurge teza epistemologică ce mandatează scepticismul: şi anume că inabilitatea noastră permanentă de a determina dacă ceva este adevărat sau fals se bazează pe in determinarea realităţii.

Scepticismul pironian capătă expresia sa cea mai bună nu de la Pyrrhon, ci de la o figură ulterioară, Ainesidemos, un

filosof născut în Creta, care a trăit în primul secol î.e.n. (datele sale sunt nesigure) şi despre care se spune că ar fi fost membru al Academiei, pe care a părăsit- o când Philon din Larissa a respins scepticismul. Cartea sa, *Pyrrhoneoi Logoi* („Discursuri pyrrhoniene"), afirmă că nici experienţa senzorială, nici gândirea nu oferă o bază pentru cunoaştere, pentru că argumentele sau dovezile în favoarea unui aspect al vreunui argument pot fi mereu contrazise de dovezi şi argumente ale celeilalte părţi. El îşi începe cartea acuzând Academia de dogmatism, atunci când afirmă cu încredere unele lucruri şi neagă altele, în timp ce pironienii sunt „aporetici şi eliberaţi de doctrină", acesta fiind motivul pentru care ei sunt împăcaţi, în timp ce alţi filosofi „se istovesc inutil şi se irosesc în chinuri nefericite".

Suspendarea judecăţii se numeşte *epoche.* Ainesidemos a expus zece *moduri* sau *tropi* care precizează motivele pentru a pretinde că trebuie să suspendăm judecata. Ele se rezumă la a spune că lucrurile apar în mod diferit aceluiaşi privitor în momente diferite sau în condiţii diferite şi în mod diferit diferiţilor privitori, aşa încât nicio apariţie nu poate fi privită ca reprezentând definitiv felul în care ceva este cu adevărat. Oamenii diferă unii de alţii şi, prin urmare, resimt şi judecă diferit. Diferitele noastre modalităţi senzoriale – văz, auz, pipăit, gust, miros – şi complexitatea lucrurilor pe care le percepem fac imposibilă pretenţia că ştim în mod irevocabil ceva. Variabilitatea dispoziţiilor noastre, a vârstei, stării de sănătate sau de boală fac variabile percepţiile şi judecăţile noastre: care dintre ele conţin adevărul? Aceste argumente se folosesc în fel şi chip de observaţii cu privire la variabilităţi conceptuale, relativităţi şi conflictul dintre felul în care apar lucrurile şi ce credem noi despre ele.

Sextus Empiricus prezintă punctele de vedere ale cuiva (identificat de Diogenes Laertios ca fiind Agrippa; în afara faptului că a trăit către sfârşitul secolului I e.n., despre el se ştie foarte puţin) care a rezumat motivele de suspendare a judecăţii în „Cinci tropi", ce au ajuns să fie consideraţi drept

cele mai cunoscute argumente ale scepticismului antic. Primul este că orice subiect de dezbatere declanşează puncte de vedere diferite atât în rândul oamenilor obişnuiţi, cât şi al filosofilor, făcând imposibilă acceptarea sau respingerea oricăreia dintre părţile în dispută. Aşa că trebuie să suspendăm judecata. Al doilea este că, atunci când încercăm să justificăm o afirmaţie într-un argument, trebuie să apelăm la o afirmaţie precedentă. Dar, la rândul lui, acest lucru trebuie justificat – şi aşa mai departe, într-o regresie care nu se termină niciodată. Prin urmare, trebuie să suspendăm judecata. Al treilea este că totul e relativ: lucrurile par într-un fel sau altul, doar depinzând de condiţiile sau circumstanţele în care sunt percepute sau judecate. Deci trebuie să suspendăm judecata. Al patrulea este că toate încercările de judecată se bazează pe presupuneri, dar ar putea fi invocate presupuneri alternative, făcând imposibilă decizia. Aşadar trebuie să suspendăm judecata. Şi, în final, descoperim adesea că, încercând să confirmăm o judecată, ne trezim invocând deja consideraţii implicite în acea judecată; acest argument este circular. Aşa că trebuie să suspendăm judecata.

Una dintre principalele surse de informaţii despre scepticismul antic o reprezintă, după cum arată cele de mai sus, scrierile lui Sextus Empiricus (160—210 e.n.): *Schiţepyrrhoniene* şi *Contra aritmeticilor.* Numele său ne spune că aparţinea şcolii medicale empirice, fondate cu câteva sute de ani înainte de epoca sa, în secolul al 111-lea î.e.n., de Serapion din Alexandria. Şcoala empirică a ajuns să accepte cu bucurie pironismul, fiindcă el oferea un fundament filosofic opoziţiei lor faţă de şcoala dogmatică ce urma tradiţia lui Hipocrate. Dogmaticii susţineau că e necesar să înţelegem „cauzele ascunse” ale bolilor, pe când empiricii afirmau că impenetrabilitatea naturii face inutilă căutarea cauzelor ascunse şi că, în schimb, atenţia unui medic ar trebui să se concentreze asupra a ceea ce este evident şi observabil, respectiv asupra simptomelor. Empiricii au înţeles că

practicieni diferiţi nu erau de acord unii cu alţii, că ţări şi tradiţii medicale diferite aveau forme de tratament şi înţelegeri diferite ale bolii – şi că singura cale sigură de a trata o rană sau o boală era să foloseşti tehnici testate şi de încredere, bazate pe experienţă; sau, dacă o boală era nouă, să-ţi bazezi efortul de a o vindeca pe ceea ce se putea vedea.

Sextus descrie scepticul ca pe un om dedicat investigaţiei, nu ca pe cineva care stabileşte doctrine şi le susţine. Prin urmare, scepticii nu oferă învăţături, ci rămân fideli căutărilor lor; ei se conformează aspectului lucrurilor în sensul că acţionează asupra a ceea ce percep, acceptă tradiţiile şi obiceiurile şi trăiesc potrivit lor, se supun semnalelor naturii când vine vorba de foame şi sete şi dobândesc deprinderi practice – precum medicina –, dar nu pretind că ştiu sau că se străduiesc să ştie şi nu afirmă, ci doar descriu cum par a fi lucrurile, asemenea unui cronicar sau istoric care doar înregistrează ce se întâmplă.^

Traducerile latine ale scrierilor lui Sextus au fost publicate la jumătatea secolului al XV l-lea şi au avut o mare influenţă asupra apariţiei filosofiei modeme, nu în ultimul rând asupra lui Montaigne, Descartes, Pascal, Bayle, Hume şi a altor gânditori ai Iluminismului, iar de acolo, către filosofía mai recentă şi cea contemporană, unde scepticismul filosofic continuă să motiveze eforturile de construcţie a teoriilor epistemologice care fie răspund consideraţiilor sceptice, fie le adoptă.

NEOPLATONISMUL

La jumătatea secolului al IlI-lea e.n., dominanţa şcolilor epicureică şi stoică începuse să apună şi apărea o nouă mişcare a ideilor filosofice, care se considera platoniciană, dar care era în realitate puternic sintetizată din numeroasele curente ale filosofiei, ce înfloriseră în cele şase secole scurse de la epoca lui Platon. Această nouă mişcare, pe care cărturarii au numit-o ulterior „neoplatonism”, oferea o

perspectivă comprehensivă a universului şi a relaţiei omenirii cu el, pe care mulţi au găsit-o satisfăcătoare şi care, în fazele sale târzii, a devenit, de fapt, o religie. Ca religie, ea a fost deopotrivă o alternativă la creştinism şi o sursă de idei pentru creştinism, care a adoptat şi adaptat o mare parte a conţinutului ei. Unul dintre motivele atracţiei neoplatonismului, mai ales pentru oamenii educaţi, în perioada sa de maximă înflorire, între secolele al 111-lea şi al VII-lea e.n., este făptui că acesta respingea materialismul epi curéis mu lui şi stoicismului – adică afirmaţia că realitatea este exclusiv fizică – şi susţinea în schimb faptul că *mintea* este fundamentul realităţii.

Eticheta „neo platon ist” este cumva înşelătoare, pentru că deşi gânditorii acestei mişcări îşi ziceau ei înşişi „plaronişri” şi apreciau ideile lui Platon mult mai mult decât pe cele ale altor filosofi, ei erau implicaţi nu doar în revitalizarea şi predarea concepţiilor lui, ci şi în utilizarea lor ca bază pentru noua lor sinteză pe scară largă, inspirându-se în mod creativ din toate aspectele dezbaterilor precedente, cu excepţia celor materialiste.

Cele două doctrine principale ale neoplatonismului sunt, prima, că mintea este „mai fundamentală” decât materia – după cum se spune în jargonul filosofic: este „ontologic anterioară” materiei, ceea ce înseamnă că ea are întâietate în ordinea existenţei —; a doua se referă la cauza ultimă a tuturor lucrurilor, care trebuie să fie un singur principiu unitar. Ele susţineau că orice cauză a oricărui lucru trebuie să conţină cel puţin la fel de multă şi, de obicei, chiar mai multă „realitate” decât efectul ei, pentru a avea suficientă putere cauzală încât să producă efectul; prin urmare, cauza universului trebuie să fie la fel de reală sau mai reală decât universul însuşi.

Convergenţa acestor teze constituie baza neoplatonismului. întrucât mintea este ontologic anterioară materiei, cauza ultimă a universului este aşadar mintea sau conştiinţa şi, în plus, este o minte unică, unitară. Ei considerau această minte

unitară ca fiind divină şi o numeau felurit: „Unul”, „Primul”, „Binele”. Este uşor de înţeles de ce neoplatonismul li s-a părut atât de atrăgător creştinilor din acea perioadă, acesta fiind şi motivul pentru care, fără să stea pe gânduri, au adoptat anumite aspecte ale sale în teologia lor metafizică şi morală.

Problema metafizică imediată pe care şi-o pune oricine gândeşte aşa cum au făcut-o neoplaronicienii despre univers este următoarea: cum apare realitatea materială cu care suntem obişnuiţi dintr-o singură conştiinţă mentală? Trăsăturile cele mai distinctive ale neoplatonismului îşi au originea în răspunsul elaborat şi detaliat pe care l-a dat la această întrebare.

Gânditorul nominalizat ca fondator al neoplatonismului este Plotin, un egiptean sau grec ori roman născut în Egipt. El s-a născut la Lycopolis, în delta Nilului, în 205 e.n., şi a murit după 66 de ani în Campania, în sudul Italiei. A studiat filosofía sub îndrumarea lui Ammonios din Alexandria, după care, la vârsta de 40 de ani, a plecat la Roma, unde, timp de câţiva ani, a predat învăţăturile profesorului său. Se spune că a început să elaboreze şi să scrie propriile idei ca răspuns la întrebările pe care i le puneau elevii săi.— Unul dintre aceşti elevi, Porfir, a editat scrierile lui Plotin în şase cărţi, fiecare conţinând nouă tratate, rezultatul fiind numit aşadar *Enneadele* (de la grecescul *ennca,* „nouă”). Cele 54 de tratate conţin mult material tehnic dificil şi avansează tematic de la lucrurile pământeşti la lucrurile cereşti şi, în cele din urmă, la discuria despre „Unul” însuşi, începând cu bunurile umane (primul grup de nouă tratate), continuând cu o descriere a lumii fizice (grupurile II-III), apoi cu sufletul (grupul IV), urmând cunoaşterea şi realitatea inteligibilă (V) şi, în final, Unul (VI).

După cum am menţionat deja, Plotin se considera un discipol al filosofiei lui Platon, dar ar fi greşit să credem că el a fost necondiţionat astfel. Şi asta, în primul rând, fiindcă de la Platon încoace, în filosofie s-au petrecut foarte multe lucruri, iar platonismul lui Plotin este influenţat de

dezbaterile, criticile şi reacţiile la concepţiile lui Platon, care se acumulaseră în cele şase secole scurse între ei. Principalele ţinte vizate în apărarea şi dezvoltarea platonismului au fost Aristotel şi stoicii. În al doilea rând, Plotin a acceptat validitatea scrierilor atribuite lui Platon şi a ceea ce se ştia despre „învăţăturile nescrise" la care făcea aluzie Aristotel şi despre care Plotin pare să fi avut ştiinţă. Mai mult decât atât, după cum este de aşteptat de la un filosof important, cu o mare forţă şi creativitate, gândirea lui Plotin îl dezvoltă pe Platon; el spune lucruri care sunt platonice în spirit, dar care nu îşi au originea în scrierile lui Platon.

Acest ultim fapt nu este surprinzător, dat fiind că, de exemplu, la Platon nu există o „Teorie a formelor" unică, lipsită de ambiguitate – din cauza propriei sale autocritici, e neclar dacă a decis ceva în privinţa ei –, aşa că este plauzibil să privim contribuţiile lui Plotin ca dezvoltări ale intenţiei sau spiritului teoriilor platonice, chiar dacă nu mereu ale literei lor. Mai mult, putem identifica ce este distinctiv la platonismul lui Plotin, şi anume acceptarea logicii fundamentale a perspectivei platonice şi dezvoltarea ei. De pildă: teoria Formelor se bazează pe ideea că există adevăruri eterne cu privire la entităţi perfecte, imuabile şi eterne, şi că acestea au un statut exemplar sau fondator în raport cu ceea ce există în domeniul Devenirii. Ele sunt pe deplin accesibile minţii doar atunci când mintea este neîntrupată. Să nu uităm că Platon a fost influenţat de Parmenide, care susţinea că pluralitatea şi complexitatea nu pot fi fundamentale. Se referea oare „doctrina nescrisă" a lui Platon la această chestiune şi sugera sau chiar se încheia cu viziunea că realitatea trebuie să fie, în cele din urmă, „Unul"? În orice caz, Plotin însuşi a considerat că platonismul impunea teza conform căreia trebuie să existe un principiu prim şi absolut simplu, care stă la baza aparenţei de complexitate şi pluralitate şi este întruchiparea adevărului etern al lucrurilor: iar aceasta este, în esenţă, doctrina plotiniană a „Unului".

Să ne amintim că Platon a murit în anul 347 î.e.n., iar

conducerea Academiei i-a revenit mai întâi nepotului său, Speusip, pentru ca după moartea acestuia, în 339 î.e.n., locul să-i fie luat de Xenocrate. Amândoi au dezvoltat ideile lui Platon în maniere care, deşi au apărut în mod comprehensibil din ele, generează controverse, în special cu privire la „reducerea” Formelor la un „Unu” şi la „Diadă” (aceasta din urmă reprezentând un principiu al contrariilor sau multiplicităţii, după cum remarcam mai devreme). Dacă este adevărat că a existat o „învăţătură nescrisă” expusă de Platon elevilor săi, este posibil ca aceste idei să fi fost aspecte ale ei, oferind seminţele pentru dezvoltarea neoplatonistă de peste câteva secole.

Ideile filosofice au fost subiecte fierbinţi la Alexandria în primele trei secole ale erei noastre, pentru că oraşul era scena unor dezbateri foarte animate. Filosoful evreu Filon Iudeul (Filon din Alexandria, 20 î.e.n.—50 e.n.) şi neopitagoreismul au contribuit la speculaţia metafizică dezvoltată acolo. Plotin a frecventat o şcoală de filosofie fondată de un oarecare Fîermias, care, în cei 11 ani pe care Plotin i-a petrecut ca elev al ei, a fost condusă de fiul lui Hermias, Ammonios Saccas. Identitatea acestuia a generat o serie de speculaţii printre istoricii filosofiei. Se ştie puţin despre doctrinele sale, dar se crede că ar fi fost creştin, cel puţin pentru o vreme; Porfir spune că Ammonios Saccas a fost crescut ca un creştin, dar s-a convertit la „păgânism” după ce s-a familiarizat cu filosofía greacă (o direcţie obişnuită de călătorie prin epoci). Eusebiu şi Ieremia neagă asta, afirmând că el a rămas creştin toată viaţa; dar probabil că îl confundă cu altcineva cu acelaşi nume, fiindcă marea sa influenţă asupra lui Plotin nu l-a determinat pe acesta din urmă să devină creştin.—

Alţii, făcând speculaţii cu privire la numele „Saccas”, care sugerează că Ammonius avea origini indiene, spun că ar fi putut fi un imigrant indian la a doua generaţie în Alexandria şi că păstrase elemente ale tradiţiei filosofice din ţara natală a străbunilor săi. Acest lucru se potriveşte cu menţiunea lui

Porfir referitoare la fapml că Plotin dorise cândva să viziteze Pers ia şi India, în speranţa de a învăţa de la filosofii lor,— dar nu a reuşit să-şi ducă la îndeplinire planul.

O relatare din secolul al V-lea e.n. despre Ammonius spune că principala sa convingere era aceea că Platon şi Aristotel au fost în deplin acord unul cu celălalt. Dat fiind că cei mai cunoscuţi elevi ai săi – Plotin, Origene Păgânul (numit aşa pentru a-l deosebi de Origene Creştinul) şi Longinus – s-au considerat platonicieni fiecare în felul lui, este plauzibilă ideea că Ammonius reuşise să-i convingă de faptul că Platon a avut dreptate şi că Aristotel nu se îndepărtase de el. Origene şi Longinus erau ortodocşi în devotamentul lor faţă de „platonismul mediu" – acea etapă în gândirea platonică de după abandonarea scepticismului „Noii Academii" şi modificarea doctrinelor lui Platon cu elemente de aristotelism şi stoicism (astfel, platonismul mediu ocupă perioada dintre începutul secolul I î.e.n. şi Plotin). Însă Plotin nu i-a însoţit pe acest drum; el a dat tradiţiei platonice o direcţie nouă, originală, care poartă numele de „neoplatonism".

Observând că atât punctul de pornire, cât şi o mare parte a platformei de idei a lui Plotin o reprezintă gândirea lui Platon, aşa cum este ea modificată de critica aristotelică şi stoică şi de o respingere a materialismului, ar trebui să adăugăm – pentru o mai clară înţelegere a dezvoltării neoplatonismului târziu, în special – şi influenţa unor idei mistice aparţinând anumitor culte, de pildă orfismul, precum şi influenţa iudaismului, care ajunsese să fie mai bine cunoscut ca urmare a traducerii în greaca demotică *ikoine*) a unei colecţii de scripturi ebraice, în forma unui text cunoscut sub numele de *Septuaginta* (deoarece se spune că ar fi avut şaptezeci de traducători; *septuaginta* este cuvântul latin pentru „şaptezeci"). Laolaltă, toţi aceşti factori au contribuit la crearea unui climat în care neoplatonismul a găsit un public tot mai receptiv.

Aşa cum se întâmplă foarte adesea cu evoluţiile importante în istoria intelectuală, fondatorul unei tradiţii a avut succesori

înzestraţi, care au îmbogăţit-o, adaptat-o sau extins-o în diferite direcţii. În cazul neoplatonismului, principalii succesori ai lui Plotin au fost Porfir (233-305 e.n.), Iamblichos (245-325 e.n.) şi Produs (412—485 e.n.). Porfir a fost deja menţionat în calitate de compilator al *Enncadelor* lui Plotin; el a scris un comentariu despre Euclid şi o serie de alte lucrări. Deşi împărtăşeau punctul de vedere al lui Plotin conform căruia cercetarea raţională este calea către înţelegerea naturii divine a realităţii, Iamblichos şi Produs sunt creditaţi cu împingerea neoplatonismului către misticism, făcând din el o filosofie rdigjoasă în care teurgia – practica ritualurilor magice pentru a invoca zeităţile sau a-ţi asigura ajutorul lor – joacă un rol foarte important. Având în vedere că Produs a fost conducător al Academiei în secolul al V-lea e.n., ne putem da seama cât de departe fuseseră duse doctrinele lui Platon în secolele ce au urmat după moartea sa.

Doctrinele neoplatonismului sunt foarte elaborate. Din principiul metafizic fundamental al „Unului" sau „Primului", universul se desfăşoară în existenţă în etape, într-un flux etern, fiecare etapă fiind temeiul sau principiul următoarei. Despre „Unu" sau „Primul" nu se poate spune nimic altceva decât că este o unitate şi că este absolut fundamental, întrucât e „dincolo de Fiinţă" sau anterior ei. Prima activitate a Unului este conştiinţa sau mintea, *nous. Nous-xA* este al doilea temei ultim al existenţei, după Unul. înţelegerea autoreflexivă pe care *nous*-ul o are asupra propriei surse, Unul, produce dualităţi, precum schimbare şi repaus, mai mare şi mai mic, identitate şi diferenţă; şi produce numerele, ideile, Formele şi sufletul.

Sufletul contemplă Formele şi este afectat de ele – este „in/ptTwar" de ele – în aşa fel încât, în consecinţă, produce imagini ale Formelor în spaţiu şi timp. Aceste imagini spaţio-temporale ale Formelor sunt lucrurile fizice care umplu lumea. Astfel realitatea este rezultatul minţii sau conştiinţei; neoplatonismul este o specie de idealism, perspectiva metafizică potrivit căreia substanţa ultimă a universului este

mentală. Pentru neoplatonişti, sufletul şi natura pe care o produce se află pe două niveluri diferite ale unei ierarhii, sufletul, pe planul mai înalt, iar materia, pe planul mai jos. Însă materia este în continuare o emanaţie a *nous*- ului şi, prin urmare, participă la divin. Ea este pasivă, este nivelul cel mai de jos al realităţii, veriga ultimă a lanţului de activităţi ce decurg din Unu, o penumbră sau o margine a limitelor exterioare ale existenţei.

Materia este invocată de Plotin ca explicaţie a răului. Cum poate exista ceva rău într-un univers ce emană întru totul din Unul, Binele? Şi totuşi, răul există în mod manifest şi tragic; aşadar, cum se naşte el? Materia nu poate fi ea însăşi cauza răului, fiindcă este pasivă, inertă, lipsită de puteri proprii. Răspunsul ingenios al lui Plotin este că răul apare atunci când fiinţele aflate ceva mai sus pe lanţul existenţei, în particular fiinţele umane, se concentrează asupra lucrurilor materiale aflate sub ele, în loc să se concentreze asupra lucrurilor mai înalte, de deasupra lor. Plotin considera că oamenii sunt esenţialmenre buni, dar coruptibili şi că aceasta este modalitatea de a-i corupe. Concepţia lui s-a dovedit controversată printre neop la toni cien ii de mai târziu; Produs a dedicat un întreg tratat respingerii acestui punct de vedere, afirmând că sufletele umane sunt capabile de rău în mod natural, o viziune compatibilă cu doctrina creştină conform căreia oamenii se nasc păcătoşi din pricina Ppăcatului originar. Teologia morală creştină invoca ideea că divinitatea i-a dat omenirii liberul arbitru şi că acesta este sursa răului; dar, pentru credincioşii într-un Dumnezeu bun, problema nu dispare nicidecum odată cu asta, fiindcă ea nu explică „rele naturale”, precum suferinţa produsă de cancer, de tsunamiuri, cutremure şi altele asemenea. Într-adevăr, „problema răului” este unul dintre cele mai convingătoare argumente anrireiste la care se poate răspunde doar acceptând că, dacă există zeităţi, ele nu sunt nici complet bune, nici întru totul puternice.

Etica neoplatonismului constituie o sursă majoră de

neînţelegeri între adepţii săi şi cei ai creştinismului. întrucât emană din Unu ca sursă a întregii existenţe, spune neoplatonismul, fiinţele umane sunt ele însele divine sau participă la divin, iar scopul unei vieţi virtuoase este întoarcerea la unitatea cu Unul. Cea mai scurtă cale de resorbţie în Unu este (după cum neam aştepta să spună un filosof) viaţa filosofică dedicată înţelegerii naturii realităţii şi traiul conform acelei înţelegeri. Aceasta este prin excelenţă viaţa minţii, lepădându-ne de lucrurile corporale. Până acum, această respingere a lucrurilor lumeşti este în concordanţă cu versiunea zeloasă a creştinismului timpuriu, care i-a văzut pe foarte mulţi dintre adepţii săi izolându-se în deşert pentru a scăpa de tentaţii, ba chiar, în anumite cazuri, ajungând până la autocastrare sau la viaţa trăită în vârful unui stâlp. Însă afirmaţia creştină că salvarea omenirii s-a făcut printr-un unic sacrificiu de sine al lui Dumnezeu sub formă umană a fost respinsă categoric de neoplatonicieni; într-o versiune a viziunii creştine, tot ce ne trebuie pentru a ne mântui este să credem această afirmaţie, într-adevăr o ofertă la un preţ foarte scăzut, în comparaţie cu perspectiva neoplatonică a universului.

Transformarea ulterioară a neoplatonismului într-o practică religioasă ce implica teurgia a fost în mare măsură un răspuns la natura Antichităţii târzii – perioada de decădere a Imperiului Roman de Apus, apariţia creştinismului şi asaltul său puternic şi prelungit asupra „păgânismului”, inclusiv distrugerea literaturii şi artei produse în cei o mie de ani care l-au precedat, existenţa multor secte şi mişcări, armatele de oameni sfinţi, mistici şi magicieni care roiau prin acea lume întunecată, în competiţie unii cu alţii –, ceea ce însemna că, în scopul atragerii adepţilor, trebuiau făcute promisiuni de mântuire şi de ajutor din partea zeilor.^ Examinarea filosofică a ideilor a trecut prin momente grele, luptând cu afirmaţii goale, pretenţii, miracole şi promisiuni, cu cât mai fanteziste, cu atât mai bine receptate; o poveste familiară. Pentru o vreme, aproape că a dispărut în mlaştinile pretenţiilor şi

practicilor religioase. Neoplatonismul târziu a urmat acelaşi drum descendent.

Cu toate acestea, ideile neo platoniciene s-au dovedit extraordinar de influente chiar şi în această mocirlă, nu în ultimul rând poate pentru că mocirla însăşi era creată parţial de ele şi, cel mai eficient, de Produs. Augustin, în creştinismul apusean, şi figuri precum Vasile (cel Mare) şi cei doi „Părinţi” pe nume Grigore în creştinismul răsăritean au fost influenţaţi cu toţii de ideile neo platoniciene, aşa cum a fost şi teologia dezvoltată mai târziu în epoca medievală de Toma dAquino şi de alţii. În secolul al VII-lea e.n., când a început cucerirea arabă, regiunile creştinătăţii răsăritene, unde filosofía greacă încă supravieţuia, mai ales Siria şi Egiptul medireraneean, au influenţat imediat gândirea în lumea islamică aflată în plină expansiune. În redescoperirea renascentistă a filosofiei greceşti, neoplatonismul a fost ceea ce a însemnat Platon pentru foarte influentul Marsilio Ficino şi, prin el, pentru cultura epocii; iar elementele sale teurgice târzii au hrănit flacăra interesului pentru magie, hermerism,
Cabala şi alte mişcări mistice din secolul al XVl-lea în ţinuturile pe care Reforma le făcuse protestante şi unde, prin urmare, autoritatea religioasă nu era suficient de puternică pentru a înăbuşi explozia unui asemenea interes.— în toate formele de idealism din filosofia modernă şi contemporană se regăsesc urme de neoplatonism.

Neoplatonismul nu este singurul exemplu de filosofie transformată în decursul timpului într-o religie – acelaşi lucru s-a întâmplat cu budismul, jainismul şi confucianismul, care nu sunt religii în sensul strict al cuvântului, pentru că le lipsesc zeii, deşi versiuni mai populare ale budismului s-au scufundat sub straturi de supranatural de diverse genuri. Două elemente ale naturii umane, înclinaţia spre superstiţie şi foamea de poveşti simple, care să ofere un cadru pentru un anumit gen de înţelegere a universului şi a locului nostru în el, au puterea de a explica în ce fel s-a petrecut acest lucru.

180 Scrierile lui Seneca, Cicero şi Marcus Aurelius, precum şi învăţăturile lui Epictet, sunt clasice în această direcţie. (*N.a.*)

181 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Cartea a Vl-a, Cap. II, Diogene, VI [69], p. 209. *(N.t)*

182 *îbidem.* VI [41], p. 203. (*N.t.*)

183 *îbidem.* IV [27], p. 200. *{N.t.)*

184 Diogenes Laertios, Cartea a VI-a. Cap. 1, Anristene, V [11] p, 196. *(N.t.)*

185 *îbidem.* IV [7] p. 195. *{N.t)*

180 *îbidem.* VIII [15], p. 196. *(N.t.)*

187 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Cartea a VI-a, Cap. II, Diogene, IV [26], p, 200, *{N.t)*

188 *îbidem.* IX [74], p. 210. *(N.t)*

189 *îbidem,* VI [38], p. 202. *(N.t)*

190 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Cartea a VI-a* Cap. V Crates, XI [93] p. 215. *(N.t.)*

191 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Cartea a VI-a, Cap. VII, Hipparchia, IV [98] p. 217. *(N.t.)*

192 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Cartea X, Epicur, III [3—7] pp- 314—315. *{N.t)*

m îbidem*, X, IV [8], p. 315. *(N.t)

194 *îbidem.* X, V [9]» p. 315. *(N.t)*

199 *îbidem,* X, XXIV [40], p. 322. *(N.t.)*

196 *îbidem,* X, XXrV [43], p. 323. *(N.t.)*

197 *Epicur & epicurcismul antic,* ediţie bilingvă, traducere din greaca şi latină, studiu introductiv şi note de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2016, D. Texte ale lui Epicur păstrate integral, Scrisoarea către Herodotus, XV [63], p. 223. *(N.t)*

198 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Cartea X, Epicur, X, XXVII [124], p. 339. *(N.t)*

199 *îbidem*, X, XXVII [128], p. 340. *(N.t)*

200 *îbidem.* X, XXVII [129] p. 340. *(N.t)*

201 *îbidem.* X, XVII [129, 130, 131] pp. 340-341. *(N.t.)*

202 *îbidem,* X,XVI1 [132], p. 341. *(N.t.)*

203 Ca urmare a descrierii elogioase pe care Aristotei o face prieteniei in *Etica Nicomahicây* conceptul a devenit o figură de stil centrală pentru o mare parte a filosofiei practice, de la Epicur la Cicero şi, mai departe, prin tradiţie, până la C. E, Moore. *(Nai)*

204 *Epicur & epicurcismul anticy* ediţie bilingvă, traducere din greacă şi latină, studiu introductiv şi note de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti: 2016, Sistemul filosofiei epicuriene, Prolegomene, 54, pp. 353—355. *(N.t.)*

205 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Cartea VII, Cap. I, Zenon, III [3], p. 219. *(N.t)*

206 *îbidem,* VII, LXVIII [135], p. 247. *(N.t.)*

mi îbidem, **VII, LXXXIV [157], p. 251.** ***(N.t)***

208 „Indemonstrabilele[14] sau regulile de bază ale inferenţei pe care le-au identificat au fost: ***modus ponens*** **(p —» q; p; prin urmare q);** ***modus tolîens*** **(p —> q; —iq; prin urmare -ip); şi silogismul disjunctiv în trei ipostaze diferite, pe care ei nu par să le fi recunoscut ca atare: (p v q; p; prin urmare -<q); (p v q; -ip; prin urmare q); (—i{p** ***6c*** **q); p; prin urmare -<q). Acesta din urmă are un echivalent în teorema lui De Morgan cu (—ip v —iq; —ip; prin urmare —iq. Vezi Apendicele despre logică,** ***(N.a.)***

209 Hans von Arm in (ed.), ***fragmentele stoicilor vechi,*** **voi. I,** ***Zenon şi discipolii lui Zenon,*** **ediţie bilingvă, traducere şi note de Filotheia Bogoiu şi Cristian Bejan, studiu introductiv de Filotheia Bogoiu, Humanitas, Bucureşti: 2016, Partea 1, Zenon din Kition, Fragmente logice, frag. 59, p. 165.** ***(N.t.)***

210 ***îbidem.*** **ffag. 66, p. 169.** ***(N.t.)***

211 Diogenes Laertios, ***op. cit.,*** **VII, LIII [87], p. 237.** ***(N.t)***

212 ***îbidem.*** **VII, LIX [102], p. 240.** ***(N.t.)***

213 ***îbidem.*** **VII, IX [10], p. 221.** ***(N.t)***

214 Epictet, ***Manualul,*** **rraducere din limba greacă, notă asupra traducerii, no re şi indice de nume de Ioana Costa, Editura Seneca Lucius Annaeus, 2016, pp. 3 —5.** ***(N.t)***

215 Seneca, ***Epistole către Lucilius,*** **voi. I, (cărţile I-X), traducere din limba latină, studiu introductiv, note şi indice de Ioana Costa, Polirom, laşi: 2007, Cartea a Il-a, epistola 13, pp. 65-67.** ***(N.t)***

216 Platon, ***Menon,*** **86 c – 87 c.** ***(N.t.)***

217 Diogenes Laertios, ***op. cit.,*** **Cartea IX, Cap. XI, Pyrrhon III [61], p. 301-302.** ***{N.t.)***

218 Comparaţi această opinie cu opinia larg susţinută in şcolile de filosofie indiană – vezi pp. 581-595 – că lumea este o iluzie, că realitatea este nimic, că scopul omului ar fi aceia de a scăpa de existenţă. Este foarte plauzibil ca Pyrrhon să fi dobândit aceste idei de la „filosofii goi” din India şi să fi trăit conform lor. ***(Na.)***

219 Sextus Empiricus, ***Opere filozofice,*** **voi. I, traducere şi introducere de prof. dr. Aram M, Frenkian, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti: 1960, „Schiţe pyrrhoniene£, Cartea 1, 14—17, pp. 23-24.** ***(N.t.)***

220 Porfir, ***Viaţa lui Plotin şi ordinea scrierilor sale,*** **p. 51, în Plotin,** ***Enneadc,*** **I-II, ediţie bilingvă, traducere de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Cabriel Chindea, Editura IRI, Bucureşti: 2003.** ***(N.t)***

221 A existat un „Ammonius Creştinul” care a scris despre Biblie. Scriitorul creştin Origene i-a fost şi el elev lui Ammonius din Alexandria, fiind, la rândul său, profesorul lui Eusebiu; ceea ce sporeşte confuzia poveştii despre relaţia lui Ammonius cu creştinismul, În realitate, Ammonius a avut doi elevi pe nume Origene, unul din ei fiind păgân. El ie-a fost de asemenea profesor lui Herennius şi Cassius Longinus. ***(N.a.)***

222 ***Porfir,*** *Viaţa lui Plotin,* ***p. 51.*** *(N.t.)*

223 Mişcările de renaştere creştină „Evanghelia Prosperităţii” din Africa şi America sunt versiuni ale acestui fenomen. ***(Na,)***

224 Pentru mai multe informaţii despre acest subiect, vezi Grayling, ***77te Age of Genius*** **(2016), Capitolul 13, passim.** ***(N.a,)***

PARTEA A II-A. Filosofía medievală şi filosofía Renaşterii

y

În conformitate cu ceea ce se spune în Introducere, anume că lucrarea de faţă este o istorie a filosofiei şi nu a teologiei şi în lumina faptului că o mare parte din ceea ce s-a dezbătut în perioada medievală a fost mai degrabă teologie, nu filosofie, această secţiune se concentrează asupra acelor aspecte ale gândirii medievale care, în sine şi prin influenţa lor, sunt cele mai semnificative din punct de vedere filosofic.

Principalul motiv al subordonării cvasi totale a filosofiei faţă de teologie în perioada medievală este acela că, după desfiinţarea Şcolii din Atena – Academia Plaroniciană – de către împăratul Iustinian în 529 e.n. şi interzicerea predării filosofiei „păgâne”, activitatea intelectuală a căzut sub autoritatea Bisericii, iar odată cu trecerea timpului, a devenit tot mai riscant să te îndepărtezi de ortodoxia doctrinară. A face asta putea să atragă şi adesea chiar atrăgea după sine cea mai severă sancţiune: pedeapsa cu moartea.

Chiar şi atunci când speculaţia se dedica în întregime şi în exclusivitate chestiunilor filosofice, nu exista nicio garanţie de siguranţă. Dacă ideile cuiva aveau sau păreau să aibă implicaţii care aruncau o umbră de îndoială asupra unor probleme de teologie sau asupra a ceea ce tabăra câştigătoare la acel moment în luptele doctrinare considera a fi ortodox, riscurile erau la fel de mari. După cum era de aşteptat, asta a avut un efect descurajator asupra cercetării.

Problema constă în faptul că acest concept de divinitate – de „zeu” sau „zei” – este extrem de prost definit. Într-adevăr, o mare parte a teologiei susţine că el nu poate fi definit sau, dacă este definit (drept, să zicem, „suma tuturor perfecţiunilor” ori ca plenitudinea unui stări precum „bunătatea” sau „iubirea”), atunci nu poate fi înţeles; el

„depăşeşte orice înţelegere”. Pentru un anumit gen de privitor sceptic, asta face incomprehensibilă vastitatea literaturii teologice: cum se pot spune atât de multe lucruri în legătură cu ceva despre care nu se poate spune nimic? Dar pentru un gen diferit de privitor sceptic, neclarităţile intrinseci şi, probabil, caracterul inefabil al conceptului, în care noţiunile religioase tradiţionale de divinitate se schimbă rapid atunci când sunt examinate, explică, de fapt, vastitatea acelei literaturi: din acest unic punct de neclaritate, slujit cu atâta speranţă, anxietate, fervoare şi tradiţie – fără ca măcar o fărâmă din el să fie de vreo importanţă literalmente ucigătoare pentru fidelii săi – te-ai aştepta ca dezbaterile şi dezacordurile să erupă ca un vulcan.

În mod evident, participanţii la dezbaterile teologice au expus idei filosofice şi, prin maniera în care le-au folosit uneori în demonstraţiile lor, au adus contribuţii filosofice (şi nu doar teologice) semnificative. Mai mult decât atât, ei au fost obligaţi să abordeze probleme filosofice centrale – timp, liber arbitru, ideea de bine – din perspectiva lor teologică. Cum poate exista răul în lume, de vreme ce ea a fost creată de un zeu bun? Cum poate exista timp, dacă zeul este etern sau chiar în afara timpului? Dacă zeul poate să prevadă viitorul, fiind omniscient, atunci cum poate fi explicat liberul arbitru? Aceste aspecte ale gândirii în perioada medievală – unde filosofia apare din sau înrâureşte gândirea teologică – sunt cele pe care le cercetăm acum.

E bine să ne amintim că aproape toţi filosofii au cunoscut opera, ideile şi teoriile câtorva dintre filosofii de dinaintea lor. Ei au construit pe ideile predecesorilor ori le-au respins, ori le-au îmbogăţit sau le-au depăşit cu perspective noi; dar, indiferent de ce au făcut, opera lor este legată de o conversaţie neîntreruptă. De asemenea, e bine să fim conştienţi de distanţele temporale care s-au scurs între figurile discutate aici şi peste tot în această carte. Augustin a trăit la şapte sute de ani după Aristotel; Anselm a trăit la şase sute de ani după Augusrin; Toma d’Aquino a trăit la două sute de ani

după Anselm. Prin urmare, î 500 de ani l-au separat pe Toma de Aristotel, a cărui operă – o parte substanţială a ei, redescoperită cu puţin înainte de epoca lui d'Aquino – a fost atât de importantă pentru el. În acele mari intervale de timp, sute de alţi gânditori şi scriitori, şi mii de profesori şi elevi au discutat şi interpretat ideile filosofilor importanţi. Aşa că numele excepţionale menţionate în aceste pagini chiar asta sunt: excepţionale – ridicându-se precum piscurile munţilor deasupra unui lanţ întins de dealuri.

Două lucruri ne ajută să înţelegem istoria filosofiei medievale: influenţele lui Platón şi Aristotel şi metodele dezbaterii filosofice şi teologice dezvoltate în perioada Evului Mediu târziu, în secolele al XITlea şi al Xlll-lea.

Asemenea feluriţilor teologi creştini timpurii, cunoscuţi sub numele de „Părinţii Bisericii”, Augusrin a fost şi el influenţat de Piaron, preponderent prin intermediul neoplatonismului, dar şi prin dialogul târziu *Timaios,* pe care comentatorii creştini l-au considerat atrăgător fiindcă oferea o cosmologie interpretabilă în maniere compatibile cu scriptura. Secole întregi, Aristotel a fost puţin cunoscut, şi arunci doar prin traduceri ale câtorva dintre scrierile sale despre logică, de exemplu, cele făcute de Boerhius. Sau poare ar fi mai corect să spunem că Aristotel era puţin cunoscut de creştinătatea europeană, deoarece lucrările lui nu au încetat să fie cunoscute în rândul creştinilor sirieni, acesta fiind motivul pentru care, în primele trei secole de după cucerirea arabă a Orientului Mijlociu, filosofía sa a purur fi asimilară de cultura intelectuală islamică. Mai multe lucrări ale lui Aristotel au fost traduse în arabă şi, în scurtă vreme, au apărut doi mari comentatori ai operei lui: Avicenna (Ibn Sina, 980—1037} şi Averroes (Ibn Rushd, 1126—1198). Lor li s-ar putea adăuga gânditorul evreu Moise Maimonide (1135—1204), născut ca şi Averroes la Cordoba, în Spania, şi el un comentator al lui Aristotel şi, prin aceasta, unul care a contribuit la mişcarea intelectuală care a declanşat un val de interes faţă de Aristotel în creştinătatea europeană în secolul al Xll-lea.

Ca urmare a acestui interes, traducerile în latină ale unor importante lucrări uitare ale lui Aristotel au început să apară în număr considerabil în secolul al Xll-lea, mai ales în cea de-a doua jumătate a acestuia: printre ele *Etica*, *Politica*, *Fizica* şi *Metafizica.* Comentariile lui Avicenna şi Averroes au fost şi ele traduse, iar cele ale ultimului s-au dovedit deosebit de influente în unele cercuri. Acest lucru a creat o dificultate: interpretarea averroesiană a lui Aristotel era de aşa natură încât intra în conflict cu aspecte importante ale doctrinei creştine, nu în ultimul rând cu privire la crearea lumii şi natura sufletului. Au apărut discuţii aprinse cu privire la întrebarea dacă creştinii ar putea, ba chiar ar trebui, să ţină seama de un filosof păgân. În cea mai mare parte a primei jumătăţi a secolului al Xll-lea s-a pus problema interzicerii studierii operei lui Aristotel de către Biserică. În 1231, Papa Grigore al IX-lea a numit o comisie pentru a analiza problema. Sub Siger de Brabant, la Universitatea din Paris erau proaristotelieni şi averroişti înflăcăraţi. De cealaltă parte, erau partizanii lui Bona ventura, conducătorul franciscanilor, care susţinea că ideile lui Aristotel erau incompatibile cu creştinismul şi care, prin urmare, se poziţiona în favoarea lui Piaron.

Disputa a fost rezolvară de Toma d’Aquino (1225—1274), care a văzut astfel o cale pentru ca propriul entuziasm faţă de Aristotel să fie compatibil cu dogma bisericii. El a susţinut că interpretarea averroisră a lui Aristotel era greşiră şi a oferit în locul ei propria-i interpretare. Prin scrierile sale magistrale, a făcut din arisrorelism filosofía oficială a bisericii. Cunoscută ca romism, după numele lui d’Aquino, ea este în continuare filosofía oficială a Bisericii Rom ano-Carolice.

Cel de-al doilea punct priveşte metoda. În prima jumătate a secolului al Xll-lea, un episcop al Parisului şi profesor la universitatea din oraş, Pierre Lombard, a editat o compilaţie de rexre biblice şi exegetice intitulară *Cartea sentinţelor.* Ea a devenit imediat un manual pentru studenţii la teologie; participarea la cursurile dedicare acestei cărţi era o cerinţă

pentru obţinerea diplomei şi oricine dorea să progreseze la nivelul de maşter în teologie trebuia să scrie un comentariu despre ea. Aşa au star lucrurile până în secolul al XV-lea şi arar compilaţia, cât şi rolul ei central în cadrul curriculum ului au formar natura dezbaterii teologice şi filosofice din acea perioadă.

Alături de *Sentinţe* s-a dezvoltat o tradiţie a învăţării prin intermediul disputaţiei, o dialectică de tip întrebare şi răspuns care constituia atât o metodă de predare, cât şi una de examinare. O versiune a acestei metode, numită dispuraţie quodliberică *(quodlibet* înseamnă, de fapt, „orice face plăcere”}, presupunea ca un cărturar să accepte provocarea de a răspunde la orice întrebare care i se punea într-un forum public. Scrierile quodlibetice au fost acelea care abordau chestiunile standard larg dezbătute – inclusiv cele controversate şi problematice –, de care erau interesaţi deopotrivă cărturarii şi profanii.

Un ultim punct introductiv: de dragul organizării şi aderând destul de strict la clasificările istorice obişnuite, consider perioada medievală ca începând cu secolul al V-lea şi culminând în prima parte a secolului al XIV-lea, iar perioada modernă, ca începând la sfârşitul secolului al XVI-lea, perioada cuprinsă între ele – din primele decenii ale secolului al XlV-lea şi până la sfârşitul secolului al XVI-lea – purtând numele de „Renaştere”. Unii istorici ai culturii consideră că Renaşterea, sub eticheta de „Renaştere nordică”, se întinde până în secolul al XVII-lea.

Deşi aceste etichete sunt simple convenţii, uneori rudimentare şi înşelătoare, ele sunt realmente convenabile pentru că surprind cel puţin câteva trăsături importante ale perioadelor pe care le jalonează. E greu să ni-l imaginăm pe Machiavelli trăind – supravieţuind – în, să zicem, creştinismul secolului al XH-lea; e imposibil să ne imaginăm explozia de interes faţă de magie, alchimie şi alte ştiinţe oculte din secolul al XVI-lea, care a condus, aşa cum s-a întâmplat în secolul al XVII-lea, la mari progrese în ştiinţă, ca fiind posibilă înainte

de Reformă, a cărei dată de naştere o reprezintă momentul în care Martin Lurher şi-a agăţat tezele pe uşa bisericii din Wirrenberg, în 1517. Însă controlul religios al gândirii şi cercetării sau amestecul religiei în aceste domenii era încă suficient de mare la începutul secolului al XVII-lea – să ne amintim că în 1632 Galileo a fost trimis în judecată de Vatican pentru că a expus perspectiva heliocentrică a lui Copernic asupra universului – pentru ca perioada dintre Augustin şi sfârşitul secolului al XVI-lea să fie considerată ca un întreg.

Cu toate acestea, în perioada Renaşterii, aşa cum este ea nominalizată aici, nu există decât un singur gânditor a cărui operă rămâne în filosofie ca obiect de studiu şi acela e Machiavelli. Ceilalţi, responsabili, aşa cum au fost în mai mică sau mai mare măsură, de platonismul, umanismul şi, în anumite cazuri, de ocultismul epocii, precum Leonardo Bruni, Nicolae din Cusa, Leon Battista Alberri, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Thomas Morus, Erasmus din Rorrerdam, Francesco Guicciardini, Michel de Montaigne şi Giordano Bruno, nu sunt acum citiţi ca filosofi. Prin urmare, cu excepţia lui Machiavelli, voi discuta mai degrabă teme (umanism, platonism) asociate cu numele acestor personalităţi, decât operele lor în sine.

Filosofia în Evul Mediu AUGUSTIN (354—430)

Sfântul Augustin din Hippona, cum este el cunoscut în cercurile ecleziastice, s-a născut în provincia romană Numidia, regiune cunoscută astăzi sub numele de Algeria. Mama sa, Monica, era creştină şi l-a crescut ca pe un creştin, deşi, în adolescenţă, pe când era student, a devenit maniheisr. S-a reconvertit la creştinism după ce a împlinit treizeci de ani, ducând o viaţă tipică tinerilor educaţi; a avut multă vreme o amantă, cu care a avut un fiu şi – după cum ne spune în *Confesiuni* – s-a bucurat atât de mult de păcatele sale, încât, atunci când a început să se roage prima dată să devină bun, a adăugat „dar nu chiar imediat”.^

Odată convertit, Augustin s-a dedicat problemelor filosofice pe care credinţa sa îl obliga să le discute, îndeosebi problema râului, a liberului arbitru şi a predestinării. El fusese atras de filosofie cu mult timp înainte, citind dialogul acum pierdut al lui Cicero, *Hortensius sau despre filosofie*, aşa că problemele ridicate de teologie i-au devenit rapid evidente.

Pe lângă oferirea de soluţii la probleme filosofice care puneau în discuţie religia, Augustin a slujit bine Biserica şi în alte privinţe, nu în ultimul rând, oferind metode de a face mai acceptabile învăţăturile ei într-un imperiu în care creştinismul concura cu tradiţiile de gândire mai vechi care nu cereau acceptarea miracolelor factuale în opoziţie cu cele simbolice şi nu cereau la fel de multă abnegaţie etică. În anul 313, creştinismul fusese legalizat de împăratul Constantin prin Edictul de la Milano şi apoi, în anul 380, fusese proclamat religia oficială şi singura acceptată în Imperiul Roman de către împăratul Theodosius I, prin Edictul de la Salonic – o cucerire foarte rapidă. Protejarea creştinismului de către Constantin şi, în cele din urmă, convertirea lui la religia creştină contribuiseră la popularitatea sa în rândul nobililor şi al patricienilor bogaţi ai imperiului, care, însă, erau mai mult decât îngrijoraţi de anumite aspecte ale credinţei pe care o îmbrăţişau acum. Pe de-o parte, scripturile spuneau că mai uşor este să treacă o cămilă prin urechile acului, decât să intre bogatul în împărăţia lui Dumnezeu. Pe de alta, ele încurajau la iubirea duşmanului, promovau pacea şi întoarcerea celuilalt obraz – o perspectivă aparent pacifistă –, deşi Roma era un puternic imperiu militar. Augustin a oferit soluţii în ambele situaţii; el a spus că, faptul de a da pomană săracilor ajută ca sufletele acestora din urmă să ducă sufletele celor bogaţi în ceruri şi că parabola centurionului care l-a rugat pe Iisus să-i vindece fiul dovedea că Iisus accepta armata. Cu toate acestea, spre cinstea sa, Augustin a abordat şi problema unui „război just”, oferind baza teoriei războiului just a lui Toma d'Aquino, nouă secole mai târziu.

Maniheismul, doctrina îmbrăţişată de Augustin înainte de

convertirea la creştinism, a fost o mişcare fondată de un oarecare Mani sau Manes, care a trăit cu aproape un secol înainte de Augustin. Mani – acesta nu este numele său, ci un titlu ce s-ar traduce aproximativ prin „Cel Luminat” – s-a născut în sudul Babiloniei, dar a trăit şi a predicat mai cu seamă în Pers ia. învăţătura sa a fost o combinaţie de dualism zoroastrian, etică budistă şi folclor babilonian, la care se adăugau fragmente de creştinism gnostic. El afirma că universul este teatrul unei mari lupte între două principii, Binele şi Răul, primul fiind principiul luminii, cel de-al doilea, principiul întunericului. Principiul Binelui este „Tatăl Maiestăţii”, principiul Răului este „Regele întunericului”. Acesta din urmă are cap de leu şi patru picioare, altminteri este jumătate peşte şi jumătate pasăre. Cele două Principii ar fi coexistat paşnic, dacă Regele întunericului nu ar fi decis să invadeze Tărâmul Luminii. Ca răspuns la această invazie, Tatăl Maiestăţii „a emanat-o” pe Mama Vieţii, care, la rândul ei, a emanat Primul Bărbat, care, la rândul lui, a emanat câţiva fii şi a strâns o armată. A urmat un set lung şi complex de evenimente, cu numeroase alte emanaţii, inclusiv un Mesager şi suita de virgine aferente. Cosmologia şi istoria universală maniheistă capătă proporţii epice, iar lucrul surprinzător în privinţa lor este faptul că Mani a pretins că erau în întregime o întrupare a raţiunii, total lipsite de fantezie şi misticism (el a criticat creştinismul pentru elementele sale miraculoase şi mistice).

Prin urinare, ar putea părea ciudat că Augustin, dată fiind capacitatea sa intelectuală, s-a numărat printre adepţi; elaborata structură maniheistă trebuie să-i fi părut cu siguranţă fantezistă.— Prin comparaţie, imaginea creştină i s-a arătat relativ sobră. însă imaginea creştină nu era nici ea, după cum am indicat deja, lipsită de probleme. La mijloc se aflau probleme importante de doctrină, legate, în special, de opoziţia dintre versiunea romană, donatistă şi ariană a creştinismului. Aceste conflicte doctrinare tulburau credinţa prin contradicţii, lupte pentru putere, acuzaţii şi

contraacuzaţii de erezie şi abatere de la normă; lucruri tipice în aceste domenii. Dar acestea sunt chestiuni de teologie şi dogmă; ceea ce ne interesează aici sunt problemele filosofice pe care le ridica creştinismul.

Una era problema răului. Ea este formulată simplu: dacă Dumnezeu e bun şi a creat lumea, cum poate ea să includă răul? Augustin a dat un răspuns în cartea sa *De libero arbitrio.* Mai întâi, el face distincţia între răul pe care îl provoacă oamenii şi răul pe care îl suferă. Acesta din urmă este cauzat de Dumnezeu, ca pedeapsă pentru păcate; căci dacă păcatele nu sunt pedepsite, ele ar putea în final să depăşească ceea ce este bun. Aşa că suferinţele impuse de Dumnezeu fac lumea un loc mai bun şi îi încurajează pe păcătoşi să se căiască.

Aceasta duce la ideea că un zeu care impune suferinţa ca pedeapsă pentru păcat este un zeu just, şi nu neapărat unul bun. N-ar trebui însă ca un zeu bun să fie milostiv – mila subminând uneori justiţia? Mai mult decât atât: cum rămâne, de exemplu, cu suferinţa copiilor mici atinşi de boală? Aceasta nu e o chestiune de dreptate, pentru că ea nu poate fi o pedeapsă pentru păcat. Augustin răspunde (în *De vera religione)* că suferinţa copiilor mici este bună pentru noi ceilalţi în diverse feluri şi că, oricum, bebeluşii vor fi răsplătiţi în cele din urmă pentru suferinţele lor.

Cum rămâne însă cu răul pe care îl fac oamenii? Cum poate permite Dumnezeu să se întâmple asta? Conform anumitor păreri, Dumnezeu consideră că o lume în care oamenii au liber arbitru, dat fiind că a avea liber arbitru are ca rezultat faptul că oamenii păcătuiesc, este o lume mai bună decât una în care nu există nici libertate, nici păcat. Alţii sugerează că Dumnezeu nu e suficient de puternic pentru a-i opri pe oameni să păcătuiască. Perspectiva lui Augustin este de fapt o versiune a primului punct de vedere, nu din motivul comparativ că acesta ar face lumea „mai bună”, ci din motivul superlativ că face lumea *perfectă.* „Când cei care nu păcătuiesc au parte de fericire, universul este perfect; şi când

cei care păcătuiesc au parte de nefericire, universul este de asemenea perfect."— Din păcate, după cum ştim cu toţii, lumea nu este perfectă; asta, probabil, din cauza faptului că este populată de atât de mulţi păcătoşi fericiţi.

Perspectiva lui Augustin asupra răului trebuie pusă în concordanţă cu ideea că toţi ne naştem păcătoşi din cauza Căderii (acesta fiind păcatul lui Adam şi al Evei – a nesupunerii – din Grădina Edenului). Dar se poate realiza eliberarea de păcatul originar, mai întâi prin botez şi apoi prin iertări periodice pentru păcatele comise pe parcursul vieţii. Augustin nu pare să fie adeptul acestei opţiuni, vorbind în schimb despre „har" ca fiind cel care îi permite unui om să trăiască neprihănit. Însă asta ridică problema faptului că nicio persoană care nu a primit harul nu este *capabilă* să trăiască fără de prihană – şi, prin urmare, dacă astfel de oameni suferă ca pedeapsă pentru păcatele lor, ei sunt trataţi incorect.

Afirmând că răul comis de oameni este rezultatul faptului că au liber arbitru, Augustin trebuie să ofere o descriere a liberului arbitru însuşi. Comentând despre relele pe care le fac oamenii şi despre revolta lui Lucifer, el îl exonerează pe Dumnezeu de a fi cauza ultimă a acelor rele – aşa cum ar părea, având în vedere rolul lui de creator al agenţilor care le-au comis: el i-a creat cu o înclinaţie către păcat, iar omniscienţa lui s-ar putea să-l fi avertizat asupra faptului că vor acţiona în felul acesta –, spunând că sursa relelor sunt păcătoşii înşişi. Asta sugerează că nimic situat în afara păcătoşilor nu ii face să păcătuiască: actele păcătoase încep înăuntrul lor, fapt care acordă fiinţelor umane un loc special în lanţul cauzal, fiind ele însele cauze prime sau originare. Numai că această perspectivă este incompatibilă cu ceea ce Augustin ar trebui altminteri să accepte: şi anume că şarpele a convins-o pe Eva, iar Eva l-a convins pe Adam să mănânce fructul oprit – ceea ce înseamnă că sursa păcatului pe care l-au săvârşit se află în afara lor. Este incompatibilă şi cu ceea ce el spune în altă parte despre Dumnezeu, care înclină sau mişcă inimile oamenilor să facă bine, în calitate de

instrumente ale milei sale, sau să comită rele, ca instrumente ale pedepsei pe care vrea să o administreze. Pentru că, în ciuda afirmaţiilor lui Augustin, aceasta din urmă îl face pe Dumnezeu cauza relelor pe care le comit oamenii.

Prin urmare, apare şi chestiunea dificilă a predestinării şi preştiinţei, care ar părea să fie atributele omniscienţei. În mod evident, ea contrazice liberul arbitru şi voinţa umană. În plus, îl pune pe Augustin în faţa unor probleme insurmontabile legate de timp. În *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin spune că „Dumnezeu cuprinde într-o privire sigură şi veşnică tot ce se întâmplă în timp, fie el viitor, prezent sau trecut... Cunoştinţele lui despre cele trei timpuri nu se schimbă precum ale noastre, căci pentru el nu există schimbare". Această afirmaţie este incompatibilă cu cea pe care o face în *Confesiuni,* şi anume că viitorul nu există; acolo el spune că prezicerea este o chestiune ce ţine de observarea semnelor şi a simptomelor vizibile în prezent, care sugerează cum urmează să se petreacă lucrurile, implicând presupoziţia că este fals să spunem că viitorul poate fi văzut, deoarece „viitorul nu există încă şi dacă nu există încă înseamnă că nu există deloc".—Acesta a fost un argument împotriva clarvăzătorilor şi a vrăjitoarelor care pretindeau că ghicesc viitorul, dar serveşte ca argument şi împotriva preştiinţei divine. Cealaltă doctrină a lui Augustin, potrivit căreia pentru Dumnezeu viitorul nu este viitor, ci i se înfăţişează alături de prezent şi de trecut, întrucât pentru el toate timpurile sunt unul singur, tot nu ajută; fiindcă, din perspectiva noastră, asta ar însemna că există un viitor care, din perspectiva prezentului nostru, deja există, contrar negării lui de către Augustin.

Cu toate acestea, o problemă interesantă pe care o ridică Augustin este aceea că, deşi vorbim de trecut, prezent şi viitor, ceea ce înţelegem prin ele este că fiecare se raportează la momentul prezent. El spune că nu ştie ce este timpul însuşi; de-mi ceri să ne întâlnim mâine la o anumită oră, pot face asta, spune el, dar de mă întrebi ce-i timpul, nu am niciun

răspuns. Însă această problemă a fost una importantă pentru el, servindu-i la a-l scoate pe Dumnezeu în afara timpului şi a a le oferi un răspuns celor care întreabă; „Ce făcea Dumnezeu înainte de a fi creat cerul şi pământul?”^ Fiindcă cei care întreabă asta pot apoi să întrebe; „Dacă nu făcea nimic şi nu lucra, de ce nu a rămas aşa în continuare; la fel şi în trecut s-a abţinut mereu de la orice lucrare? Sau poate că nu este e t e r n R ă s p u n s u l lui Augustin este că Dumnezeu e „situat în afara timpului”.^- Şi, mai mult decât atât, înainte ca Dumnezeu să facă „timpurile” (prezent, trecut şi viitor), timpul însuşi nu a existat.^

În diversele sale scrieri menite să explice teologia creştină, Augustin a anticipat câteva idei filosofice care s-au remarcat mai târziu. După cum spuneam mai devreme, cugetările sale despre războiul just i-au oferit lui Toma d’Aquino material pentru dezvoltarea unei teorii a războiului just; el anticipează „argumentul ontologic” al lui Anselm privind existenţa lui Dumnezeu; şi vine cu 1 200 de ani înaintea lui Descartes cu o versiune a lui „Gândesc, deci exist” – el spune *Fallor ergo sum,* „Greşesc, deci exist”, cu toate că această idee apare înaintea lui la Plotin, iar înainte de Plotin, la Aristotel. De fapt, Augustin a fost atât de fascinat de această idee, încât a repetat-o de şapte ori în diverse lucrări. Aproape sigur Descartes a aflat de ea pe vremea când era elev la La Fleche, şcoală ai cărei profesori iezuiţi erau admiratori ai lui Augustin.

Şi, în cele din urmă, observaţiile lui Augustin despre felul în care copiii îşi însuşesc limbajul sunt citate de Ludwig Wittgenstein la începutul *Cercetărilor filosofice* – ca o perspectivă greşită. Pe de altă parte, unii sunt înclinaţi să spună că, dintre toate lucrările lui Augustin, nimic nu depăşeşte farmecul primelor părţi pur autobiografice ale *Confesiunilor* sale.

BOETHIUS (477-524)

Anicius Manlius Severinus Boethius a fost un aristocrat

roman creştin, care s-a născut chiar în perioada de sfârşit a Imperiului Roman de Apus; ultimul împărat al Imperiului Roman de Apus, Romulus Augustus, fusese detronat cu un an înainte de naşterea lui Boethius. Noul conducător al Italiei, cuceritorul ostrogot Teodoric, era însă un om civilizat, care fusese educat la Constantinopol şi care şi-a dorit ca modul de viaţă roman să continue aproape la fel ca înainte, astfel că Boethius şi familia lui au trăit la Roma aşa cum ar fi făcut-o şi in timpul imperiului,

Boethius a fost educat în cea mai bună manieră romană cu putinţă; vorbea greaca şi latina şi şi-ar fi continuat viaţa liniştită de erudit, studiind şi traducând opere filosofice clasice, dacă nu ar fi acceptat o poziţie înaltă la curtea lui Teodoric, la Ravenna. Această alegere a fost însă o greşeală; centrele de putere arbitrară sunt periculoase. După cum povesteşte în *Consolarea Filo sofiei,* a fost arestat şi judecat atât pentru trădare, cât şi pentru că ar fi practicat magia, acuzaţii foarte probabil inventate în urma unei intrigi de curte. Se presupune că a fost executat, însă nu înainte de a fi terminat *Consolarea Filosofici,* cartea pentru care este cel mai bine cunoscut.

Sarcina ambiţioasă pe care Boethius şi-a asumat-o în tinereţe a fost să traducă şi să scrie comentarii la toate operele lui Platon şi Aristotel. Până la urmă, el a reuşit să-şi termine lucrările despre *Categoriile* şi *De interpretatione* ale lui Aristotel şi a scris de asemenea comentarii la *Isagogele* lui Porfir şi la *Topica* lui Cicero. A fost autorul unor manuale de aritmetică şi logică şi, în pofida faptului că a produs o lucrare de teologie intitulată *Opuscula Sacra*, principala sa pasiune a fost logica, fiind discipolul lui Porfir în acest domeniu.

În *Isagoge,* Porfir ridică o serie de întrebări despre *universalii* – proprietăţile sau calităţile pe care multe lucruri particulare le pot avea în comun, precum roşeaţa, rotunjimea sau calitatea de a fi om –, doar pentru a abandona apoi discuţia despre ele, ca fiind prea dificilă pentru o lucrare introductivă. El selectează însă întrebările care trebuie să

primească răspuns. Universaliile există separat de particularele care le reprezintă? Sau nu există decât lucruri particulare, universaliile nefiind altceva decât simple concepte, nume pe care le aplicăm unui număr de particulare diferite, pentru a atrage atenţia asupra asemănărilor lor? Dacă universaliile există cu adevărat separat de particulare, sunt ele corporale (fizice) sau necorporale şi, în ambele cazuri, cum le reprezintă particularele? Este aceeaşi problemă cu care s-a confruntat şi Platon în privinţa relaţiei Formelor cu particularele, aşa cum este ea discutată în *Parmenide.*

Boethius a susţinut că universaliile nu sunt lucruri care există în mod independent, dar că ar fi greşit să credem că ele sunt simple concepte lipsite de conţinut, după cum susţinuseră cei care credeau că, dacă universaliile nu sunt lucruri care există în mod independent, a vorbi despre ele înseamnă, aşadar, a vorbi despre nimic. În schimb, el a adoptat perspectiva aristoteliană conform căreia universaliile există, însă întotdeauna şi numai în particularele care le exemplifică. Ele sunt universale în gând, dar particulare în existenţa lor concretă: „este universal într-un fel, când este gândit, şi singular în alt fel, când este simţit în lucrurile în care a fost”. Această perspectivă este conformă cu cea a nominaliştilor din filosofia medievală ulterioară, pentru care problema universaliilor a fost un subiect atât de important, încât oamenii s-au încăierat din cauza ei.

Boethius a adoptat o poziţie similară cu cea a lui Augustin în problema liberului arbitru, în lumina omniscienţei şi preştiinţei divine. Argumentul pentru incompatibilitatea liberului arbitru cu preştiinţa lui Dumnezeu este acela că, dacă Dumnezeu cunoaşte viitorul, viitorul trebuie să fie fixat dinainte şi, prin urmare, nu poate exista un astfel de lucru precum liberul arbitru. Dar dacă tot ceea ce fac muritorii e inevitabil şi nu pot face altfel, atunci ei nu pot fi lăudaţi sau pedepsiţi pentru ceea ce fac. Soluţia, spune Boethius, este să înţelegem că Dumnezeu nu este în timp, ci în eternitate şi tot

ceea ce noi, muritorii, concepem în termeni temporali – trecut, prezent şi viitor –, pentru el nu este decât prezent.

La asta s-ar putea ridica obiecţia că muritorii nu sunt scutiţi de lipsa de libertate prin această idee a relaţiei lui Dumnezeu cu timpul, căci dacă Dumnezeu poate vedea ceea ce, din perspectiva unui muritor, se află în viitor, muritorul nu poate face altceva decât ceea ce se întâmplă în acel viitor. Boethius răspunde că inevitabilitatea viitorului, aşa cum îl vede Dumnezeu, este o necesitate doar în raport cu Dumnezeu şi nu cu muritorul al cărui viitor este. Asta impune o distincţie între două genuri de necesitate, una aplicându-se în mod divin, iar cealaltă nu. Ce înseamnă asta, dacă înseamnă ceva, este neclar.

După cum observam în legătură cu Aug tist in, cele două alternative la contradicţia între preştiinţa omniscientă a lui Dumnezeu şi necesitatea ca muritorii să aibă liber arbitru, astfel încât să poată alege dacă păcătuiesc sau nu, sunt următoarele: fie negi preştiinţa (şi prin urmare omniscienţa) lui Dumnezeu, fie negi liberul arbitru al muritorilor. Niciuna nu este pe gustul teologiei tradiţionale. Boethius ar mai fi avut o opţiune, dacă ar fi ales să urmeze calea greacă clasică de a trata chestiunea destinului, care, la rândul ei, sugerează că destinele sunt fixate şi inevitabile. Asta înseamnă să adopţi punctul de vedere traumatizant că, oricare ne-ar fi soarta şi în ciuda faptului că ea este fixată şi inevitabilă, vom fi oricum pedepsiţi sau răsplătiţi pentru ea. Gândiţi-vă la Oedip, a cărui soartă a fost să-şi ucidă tatăl şi să se căsătorească cu mama sa, cu care să aibă după aceea copii. El işi urmează destinul, neştiind că face asta şi nefiind capabil să-l evite, chiar dacă ar fi ştiut. Şi a fost sever pedepsit.

Consolarea Filosofici a lui Boethius este o lucrare meritorie din punct de vedere literar, luând forma unui dialog, într-o combinaţie de proză şi versuri, între Boethius, care îşi aşteaptă moartea în închisoare, şi Filosofie, întruchipată de o femeie. El este disperat din cauza ghinionului neaşteptat şi teribil care î-a lovit; ea îi oferă consolare – dar nu într-o

manieră compătimitoare. Mai exact, îi aminteşte că fericirea lui este în altă parte decât în şansele şi schimbările norocului lumesc. Boethius se plânge că soarta sa dovedeşte că cei buni suferă, pe când cei răi prosperă, iar Filosofia spune că îi va dovedi că acest lucru nu este adevărat.

Ea începe, aşa cum o face o mare parte din tradiţia filosofică, arătând distincţia între bunurile pământeşti, precum bogăţiile şi statutul, şi adevăratele bunuri ale virtuţii şi iubirii. Pe acestea din urmă, Boethius nu le-a pierdut. Prin urmare, chiar dacă şi-a pierdut averea şi puterea, nu a pierdut ceea ce aduce adevărata fericire. Apoi ea afirmă că fericirea şi bunătatea sunt acelaşi lucru, aşa încât cei răi, prin faptul că nu sunt buni, sunt cu necesitate nefericiţi.^ Şi, în final, afirmă că tot ce se întâmplă este rezultatul providenţei lui Dumnezeu şi că suferinţa şi nefericirea aparente servesc, de fapt, unui scop mai înalt, care s-ar putea să nu fie vizibil în momentul suferinţei.^

În acest punct, Boethius crede că prinde Filosofia pe picior greşit. Ah, spune el: prin urmare, dacă totul se arată celor buni prin providenţa lui Dumnezeu înseamnă că totul se petrece din necesitate; aşadar, nu există liber arbitru.^ Filosofia dă în mare măsură acelaşi răspuns ca mai sus – că Dumnezeu este în afara timpului şi, prin urmare, viitorul şi trecutul sunt deopotrivă prezent pentru el.^

Comentatorii lui Boethius remarcă faptul că el pune Filosofia păgână să consoleze un creştin: Cum poate un creştin să accepte asta? se întreabă ei. Unii răspund că Boethius a demonstrat neputinţa Filosofiei de a oferi consolare la fel de bine cum o face creştinismul – ceea ce înseamnă că lucrarea *Consolarea Filosofiei* este una de o ironie elaborată. Dar a crede asta este mai degrabă un efort de imaginaţie; perspectivele pe care le oferă Filosofia concordă cu cele în favoarea cărora Boethius aduce argumente altundeva.

În plus, nici succesorii lui Boethius în gândirea medievală nu l-au considerat un ironist. Alături de Aristotel şi Augustin,

el este o figură dominantă în tradiţia al cărei reprezentant a fost; timp de secole, scrierile sale au fost o sursă standard pentru studiul logicii, dar *Consolarea* a depăşit ca importanţă şi influenţă până şi aceste opere. Ea a fost citită, admirată, tradusă şi imitată până în secolul al XVIII-lea.

ANSELM (1033-1109)

Arhiepiscopul Anselm de Canterbury nu era englez, ci fiul unei familii aristocratice din Aosta, Italia. În adolescenţă a încercat să devină călugăr, dar tatăl său nu i-a permis. După moartea acestuia din urmă, a dus o viaţă de pribegie, călătorind prin Italia şi Franţa, până când, la vârsta de douăzeci şi şapte de ani, a decis să renunţe la moştenirea sa laică şi să fie tuns în monahism, alegând să intre în ordinul benedictinilor, la abaţia Bec din Franţa.^ A devenit abatele ei şi, în perioada în care a condus-o, a făcut din ea una dintre şcolile de frunte ale Europei, atrăgând studenţi din numeroase ţări.

După ce normanzii au cucerit Anglia în 1066, abaţia Bec a fost înzestrată cu proprietăţi în noile teritorii, aşa că Anselm a trecut Canalul Mânecii pentru a le vizita. A fost numit succesor al arhiepiscopului Lanfranc de Canterbury, dar iniţial poziţia i-a fost refuzată de William al II-lea (William Rufus), care voia veniturile de la Canterbury pentru el. Abia când Rufus, crezându-se pe moarte, l-a rugat pe Anselm să-i dea ultima împărtăşanie, i s-a permis acestuia să preia funcţia de arhiepiscop. Asta s-a petrecut într-o perioadă de frământări în sânul Bisericii, care, la vremea aceea, avea doi papi aflaţi în conflict unul cu celălalt.

William a supravieţuit atât bolii, cât şi satisfacţiei de a-l avea pe Anselm ca episcop de Canterbury. Cei doi bărbaţi au fost aproape tot timpul în conflict, iar certurile au continuat între Anselm şi Henric I, succesorul lui Rufus. Victoria – după două perioade de exil şi alte controverse – i-a revenit în cele din urmă lui Anselm, care a reuşit să asigure independenţa

Bisericii faţă de coroană şi supremaţia Abaţiei Canterbury asupra celei din York; antipatia dintre cei doi arhiepiscopi, de Canterbury şi de York, a fost sursa unei dispute aprinse, care a durat o mare parte din perioada cât Anselm a ocupat această funcţie.

Pe parcursul agitatei şi tumultuoasei sale vieţi publice, Anselm a reuşit să găsească timp să reflecteze şi să scrie. Cele mai multe dintre lucrările sale au fost lucrări de teologie complexă, dar însoţite de o filosofie mult mai densă şi mai complexă. Reputaţia scolasticii – „filosofía şcolilor", un nume generic pentru filosofía medievală – bazată pe operarea unor distincţii logice şi fine nu este nemeritată şi îşi găseşte exemplificarea în Anselm. De pildă, în privinţa cuvintelor ce pot funcţiona fie ca substantive, fie ca adjective, el întreabă dacă acestea se referă la o substanţă sau la o calitate. Pentru a rezolva problema, a făcut distincţie între *semnificaţie* şi *denumire* – înţelese mai degrabă ca „desemnare" şi respectiv „descriere" – şi a spus că un termen precum „roşu" semnifică un lucru, şi anume *roşeaţa,* dar că se aplică mai multor lucruri: bile roşii, nasuri roşii, steaguri roşii. Mai mult decât atât – şi asta e o observaţie simpatică – deşi roşu semnifică „roşeaţă", termenul nu „apelează" sau exemplifică roşeaţa; pentru că „roşeaţa" nu este ea însăşi roşie, tot aşa cum „a fi un om" nu înseamnă un om.

Un alt exemplu este argumentul său că adevărul a existat dintotdeauna – o temă importantă pentru teologie, după cum vedem şi în cele ce urmează. Să presupunem că adevărul nu a existat dintotdeauna. Atunci, înainte ca adevărul să apară, era adevărat că nu a existat niciun adevăr. Dar asta înseamnă că a existat adevăr înainte să existe adevăr, ceea ce este o contradicţie. Prin urmare, supoziţia „că adevărul nu a existat întotdeauna" este falsă.

Anselm este cunoscut în special pentru argumentele privind existenţa lui Dumnezeu, care se găsesc în *Monologion* şi *De veritate*, dar mai ales în Capitolul 2 din *Proslogion.* Principalul argument, care caută să dovedească existenţa lui Dumnezeu

prin însăşi ideea de Dumnezeu, spune următoarele: conceptul de Dumnezeu este conceptul despre cel mai mare lucru care există, „ceva decât care nimic nu poate fi gândit ca mai mare”. Conceptul acestui cel mai mare lucru este, evident, în „intelectul cuiva” cineva îl concepe. Dar dacă cel mai mare lucru n-ar fi decât în intelectul cuiva, s-ar putea într-adevăr concepe ceva mai mare decât el, şi anume, cel mai mare lucru care există efectiv în realitate. Prin urmare, cel mai mare lucru posibil – Dumnezeu – trebuie să existe cu adevărat.^

După critica lui Immanuel Kant în secolul al XVIII-lea, acest argument a fost cunoscut sub numele de „argumentul ontologic”. Obiecţia lui Kant este că argumentul face ca *existenţa* să fie o proprietate de acelaşi nivel cu orice altă proprietate, cu toate că ea nu este o proprietate, ci o condiţie ca ceva să fie capabil să aibă proprietăţi. Argumentul spune că „a exista cu adevărat” este o proprietate care face ceva „mai mare” decât ceva care „există doar în minte”. Dar să ne gândim în felul următor: să presupunem că în camera mea este o masă a cărei suprafaţă e maro şi are un metru înălţime. (Cuvântul „este” reprezintă o altă modalitate de a spune „există”.) Acum, eu pot să vopsesc masa într-o culoare diferită sau să tai câţiva centimetri din picioarele ei, iar masa va continua să existe; dar aş putea să schimb existenţa mesei în nonexistenţă, lăsând culoarea sau înălţimea mesei neschimbate? Evident că nu: cum poate o masă nonexistentă să aibă vreo culoare sau înălţime? Anselm presupunea că, pentru ca cel mai mare lucru imaginabil să fie într-adevăr cel mai mare lucru imaginabil, el trebuie să aibă proprietatea existenţei ca măreţie esenţială; însă argumentul lui Kant spune că, pentru a avea oricare dintre proprietăţile care se consideră că îl fac mare, el trebuie – ca să spunem aşa – să existe „deja”, prin urmare existenţa nu este o proprietate esenţială sau de alt fel.

În orice caz, a spune că ceva nu există ar putea însemna – dacă lucrul există – să spui un neadevăr, dar asta nu înseamnă să te contrazici. Argumentul ontologic caută să trateze o

negare a existenţei lui Dumnezeu ca pe o contradicţie, în temeiul că existenţa este o parte esenţială a naturii lui. Dar a susţine asta este cu totul o problemă de definiţie; Anselm se bazează pe o concepţie tradiţională despre Dumnezeu ca având toate atributele pozitive (şi niciunele negative) în grad superlativ; numai că aceasta este o definiţie pur stipulativă.

Anselm distinge între „existenţa în gând” şi „existenţa în realitate”, însă nu duce distincţia până la a face diferenţa între ceva ce are o proprietate în gând şi ceva ce are o proprietate în realitate. În sine, acest lucru este fatal pentru argument. Mai mult decât atât, un critic ar putea întreba: Ce te motivează să spui că existenţa în realitate este „mai mare” decât existenţa în gând? Ce înseamnă aici „mai mare” – înseamnă mai bine? De ce s-ar presupune în mod automat că a fi real este „mai bine” decât a fi doar gândit? Este crima, de exemplu, mai bună când se petrece în realitate, decât arunci când este doar un gând?

Ceea ce este privit de unii drept cel mai eficient argument împotriva lui Anselm a fost oferit de contemporanul său Gaunilo de Marmoutiers, un alt călugăr benedictin. El este cunoscut ca argumentul „insulei pierdute”. În loc de „cel mai mare lucru care poate fi conceput”, Gaunilo a sugerat să ne gândim la „cea mai mare insulă care poate fi imaginată”. Aceasta este o frază absolut pertinentă; o înţelegem; prin urmare, cea mai mare insulă ce poate fi imaginată există în minţile noastre. Dar argumentul lui Anselm ne spune că cea mai mare insulă imaginabilă care există în realitate ar fi mai mare decât cea care există doar în minte. Aşadar, trebuie să existe o cea mai mare insulă imaginabilă. Gaunilo a folosit asta pentru a dezvălui absurditatea argumentului lui Anselm.

Savanţii dezbat încă argumentul lui Anselm şi există astăzi unii filosofi, printre ei şi Alvin Plantinga, care încearcă să reformuleze versiuni ale sale, ce vor funcţiona fără pic de echivoc. Interesant este că argumentele pentru existenţa unei zeităţi nu sunt niciodată cele care conduc oamenii către credinţe teiste: în cazul cel mai bun, ele sunt justificări sau

argumentări *post facto* pentru ceea ce aproape întotdeauna este un devotament care îşi are originea în alte surse.

ABELARD (1079-1142)

Pierre Abelard este cunoscut în afara istoriei filosofiei pentru celebra şi tragica lui poveste de dragoste cu Heloise. A fost un bărbat deştept, chipeş şi charismatic şi, ca profesor la Universitatea din Paris, era o celebritate printre studenţii de acolo, faima sa fiind atât de mare, încât aceştia veneau din toate colţurile Europei ca să-l asculte. A afiat că unul dintre canonicii laici de la Notre-Dame, pe nume Fulbert, avea o tânără nepoată remarcabilă, care locuia în casă cu el, o femeie inteligentă, educată şi frumoasă. Aceasta era Heloise d'Argenteuil. Abelard a aranjat să stea şi el în gazdă la Fulbert şi s-a oferit ca îndrumător al fetei.

Inevitabil, cei doi au început o relaţie; ea a rămas însărcinată şi a născut un băiat pe care l- au numit Astrolabe, în onoarea instrumentului ştiinţific. Deşi Abelard şi Heloise s-au căsătorit în secret, furiosul Fulbert nu s-a împăcat cu gândul; a tocmit oameni care să-l atace pe Abelard şi să-l castreze. Când şi-a revenit de pe urma acestei traume, după ce s-a retras o perioadă în călugărie, Abelard a reînceput să predea şi să scrie la o şcoală monastică asociată cu abaţia Saint-Denis. Heloise a intrat şi ea călugăriţă la Argenreuil, de unde i-a scris lui Abelard scrisori de dragoste emoţionante, mărturisindu-i că mai curând l-ar iubi pe el decât pe Dumnezeu şi dorindu-şi să fie în pat împreună.— Răspunsurile acestuia, din păcate, sunt serbede şi pompoase, sfatuind-o să se poarte ca o bună călugăriţă. Cei doi s-au reunit în cele din urmă; Heloise a fondat o mănăstire de maici numită Paradetus, iar Abelard a devenit abatele ei.

Abelard este o figură filosofică semnificativă dintr-o mulţime de motive, dar mai ales pentru că a avut un rol esenţial în forma şi maniera scolasticismului înalt – abordarea logică, sistematică a întrebărilor filosofice şi teologice şi

întrepătrunderea celor două. Acest lucru este ilustrat de cartea lui *Sic et Non,* „Da şi Nu”, în care aşazâ unul lângă altul texte contradictorii din scriptură şi stabileşte norme pentru reconcilierea acestora, o regulă principală fiind aceea de a avea grijă la identificarea echivocurilor. Tehnica este concepută pentru susţinerea unei abordări logice a întrebărilor problematice. După cum sugerează insistenţa asupra logicii, Abelard a jucat un rol esenţial, alături de Albertus Magnus şi de alţii, în promovarea influenţei nou-redescoperitului Aristotel, ale cărui lucrări începuseră de la o vreme să apară în număr tot mai mare în limba latină, unele dintre ele fiindu-i cunoscute lui Abelard.

Abelard este considerat o figură de prim rang printre nominalişti, atât pentru că a respins realismul asociat cu Platon, în chestiunea universaliilor, cât şi pentru că a oferit o explicaţie a universal iilor ca nume, nu ca lucruri – nume pe care le aplicăm unor lucruri care sunt similare, de pildă, acest trandafir individual şi acel trandafir individual, pe fiecare numindu-l „trandafir”, sau care au proprietăţi similare, de pildă, roşul acestui trandafir şi roşul aceluia, la care, din considerente practice, ne referim ca „roşeaţă”. Dar nu există pe lume niciun fel de roşeaţă separat de roşul din fiecare lucru roşu individual, aşadar „roşeaţă” este pur şi simplu un nume, un *nomen.*

ldeea fundamentală care stă la baza nominalismului lui Abelard este că tot ceea ce există este individual şi particular. Deşi privea individualele ca fiind compuse din formă şi materie, a fost aristotelian în privinţa formei, pe care a văzut-o ca fiind imanentă materiei, altfel spus, ca fiind individuală în raport cu ea şi inseparabilă de ea. Rezultă că forma ce „informează” o cantitate dată de materie nu poate exista decât într-un singur bulgăre de materie odată. O asemenea idee implică faptul că relaţiile – „înainte”, „la stânga lui...”, „tată al...” – există doar pentru că există indivizii care au legături unul cu altul.

Pentru Abelard, logica şi semantica reprezintă baza

filosofiei. Dacă înţelegem felul cum cuvintele semnifică lucruri şi se combină în fraze care, când sunt declarative, denotă dictoane sau propoziţii (o „propoziţie” este „ce se spune” printr-o aserţiune; el recunoşte că nu toate formulările enunţă propoziţii; unele constituie întrebări, comenzi sau expresii ale unor dorinţe şi aşa mai departe), atunci putem înţelege mai bine structura logică a argumentelor. De exemplu, el a arătat că o propoziţie condiţională de forma „dacă p, atunci q”, unde p şi q sunt dictoane sau propoziţii, nu este despre condiţia de adevăr a lui „p” sau „q” luate separat, ci despre relaţia dintre „p” şi „q”.

Deşi a fost influenţat de Aristotel, Abelard nu a cunoscut toate operele acestuia şi, prin urmare, unele dintre ideile sale dezvoltate independent sunt foarte ne-aristotelice. De exemplu, el nu credea că percepţia constă în a avea un *eidolon,* o imagine a unui obiect care pătrunde în mintea cuiva şi „formează” o copie a obiectului. În schimb, a avut o perspectivă mai asemănătoare cu credinţa „realistului naiv”, anume că privim prin ochii noştri ca printr-o fereastră şi că dobândim astfel o comprehensiune iniţială a obiectului, căreia imaginaţia îi furnizează detalii şi clarificări, obţinând în felul acesta o înţelegere a ceea ce este.

Într-un mod parţial şi superficial, teoria percepţiei a lui Abelard şi ideile sale despre etică prefigurează ideile lui Kant; pentru că el spune, aşa cum a făcut-o şi Kant mai târziu, că întrebarea dacă o faptă este corectă sau greşită e complet rezolvată prin referire la intenţia actorului. Dacă intenţiile unui actant sunt determinate de iubirea lui pentru Dumnezeu şi de dorinţa de a i se supune, faptele sale sunt bune; în caz contrar, ele sunt rele. Asta face rezultatul faptei irelevant pentru judecarea valorii sale morale, chiar dacă, contrar scopului actantului, ea provoacă daune sau nenorociri. Un corolar imediat al acestei concepţii este acela că voinţa trebuie să fie liberă, altfel nu putem fi lăudaţi sau blamaţi pentru ceea ce intenţionăm. În lucrarea *Un dialog între un filosof, un iudeu şi un creştin*, filosoful – un stoic – susţine că

fericirea poate fi atinsă în această viaţă urmând cu succes calea virtuţii; creştinul lui Abelard afirmă că fericirea ultimă poate fi atinsă doar în viaţa de apoi.

TOMA D'AQUINO (1225-1274)

Sfântul Toma d'Aquino, cum e cunoscut în cercurile religioase, este, de departe, cel mai mare filosof şi teolog al perioadei medievale. Combinaţia sa de teologie şi filosofie supravieţuieşte astăzi sub numele de „tomism", care este încă predat în universităţile şi colegiile catolice drept filosofía oficială a acestei religii.

Descendent al unei familii aristocratice din Aquino, localitate situată în regiunea din Italia cunoscută astăzi sub numele de Lazio, Toma a fost educat la şcoala abaţiei benedictine de la Monte Cassino şi apoi la Universitatea din Neapole. Familia sa a dorit ca el să se alăture marelui, rafinatului şi vechiului ordin benedictin, potrivit cu obârşia sa; dar, pe când era student la Neapole, a intrat sub influenţa unui recrutor aflat în slujba dominicanilor, un ordin relativ nou de călugări cerşetori, fondat cu scopul de a se opune ereziei şi angajat cu înverşunare în forjarea instrumentelor intelectuale pentru a face asta (foarte asemănător cu ordinul iezuiţilor, care a fost creat, trei secole mai târziu, pentru a lupta împotriva Reformei protestante din secolul al XVI-lea). Reputaţia dominicanilor ca vânători de erezii şi eretici le- a atras porecla, deopotrivă ameninţătoare şi amuzantă, de „câinii lui Dumnezeu": *Domini canes.*

Familia lui Toma a făcut tot ce a putut pentru a-l convinge să nu se alăture noului ordin, care părea a fi o adunătură de nonconformişti şi golani, având în vedere sărăcia, lipsa de tradiţie, fanatismul şi implicarea în luptele cu albigenzii şi maniheiştii. Membrii familiei au mers până într-acolo încât l-au răpit pe Aquino, ţinându-l prizonier în castelele lor; fraţii săi au mers până într-acolo încât i-au strecurat în cameră o prostituată care să-l seducă şi să-l îndepărteze de fervoarea sa

religioasă. Legenda spune că a alungat-o pe femeie cu un vătrai înroşit în foc şi că a fost răsplătit in noaptea aceea cu vizita a doi îngeri, eveniment care i-a întărit hotărârea.

În cele din urmă a fost lăsat să plece şi a ajuns la Paris, pentru a studia la universitatea de acolo. S-a înscris la cursurile lui Albertus Magnus şi a devenit atât de ataşat de acesta, încât mai târziu, când Albertus a fost trimis să inaugureze un nou *studium* la Koln, el l-a însoţit şi, curând după aceea, şi-a început acolo cariera de profesor. Printre ceilalţi studenţi şi colegi, Toma a fost cunoscut sub numele de „boul taciturn”, în principal pentru că era tăcut, dar şi pentru că era mare şi voinic. Albertus le-a spus: „L-aţi numit voi boul taciturn, dar într-o bună zi, când îşi va expune doctrina, acest bou va scoate un muget care se va răspândi în întreaga lume”.

S-ar putea ca d’Aquino să fi fost un om tăcut, în sensul că vorbea puţin, însă a compensat asta prin foarte numeroasele volume ale scrierilor sale. La Kóln, a scris comentarii la câteva cărţi din Vechiul Testament şi un studiu extrem de detaliat despre *Sentinţele* lui Petrus Lombardus. Rechemat la Paris pentru a servi ca magistru-regent în teologie pentru dominicani, el începe să lucreze pentru a apăra ordinele cerşetoare care, după cum o demonstrează atitudinea familiei sale, erau privite cu suspiciune; celălalt nou ordin important de acest fel era cel franciscan, fondat de Sfântul Francisc din Assisi. Ordinele franciscan şi dominican au devenit repede rivale, fiind adesea înverşunate unul împotriva celuilalt.

În primul său stagiu ca magistru-regent la Paris, Toma d’Aquino a scris o carte despre adevăr, comentarii la Boethius şi o colecţie de răspunsuri quodlibetice la întrebări pe teme teologice puse de studenţii săi şi de alţii. Până la sfârşitul perioadei petrecute acolo, a lucrat la una dintre cele mai cunoscute cărţi ale sale, *Summa contra gentiles.*

Tradusă ad litteram, sintagma *contra gentiles* înseamnă „împotriva neamurilor”, implicaţia fiind „împotriva necredincioşilor” *(summa* înseamnă „breviar, vademecum”). După cum indică traducerea standard în limba engleză a

titlului, „On the Truth of the Catholic Church” [Despre adevărul credinţei catolice], cuvântul „necredincioşi” se referă la oricine nu este membru al Bisericii Rom ano-Ca toi ice, care pretindea pe atunci, aşa cum o face şi astăzi, „că nu există mântuire în afara bisericii”. Membrii comuniunilor ortodoxe ale creştinismului răsăritean intrau, aşadar, în aceeaşi categorie. Unii savanţi spun că *Summa contra gentiles* a fost scrisă ca un manual pentru misionari, care să-i ajute în eforturile de evanghelizare în rândul păgânilor şi musulmanilor din nordul Africii. Indiferent dacă lucrurile stau sau nu aşa, cartea este neobişnuită printre lucrările lui dAquino prin aceea că în primele trei sferturi ale cărţii, el nu se bazează pe scriptură şi revelaţie, ci doar pe „teologia naturală” – adică, mai degrabă pe argumente filosofice, decât pe autoritatea bisericii. Asta însemna că necredincioşii puteau fi convertiţi prin apel la raţiune, fără a trebui să accepte mai întâi dogmele bisericii.

De aici şi descrierea pe care o face naturii lui Dumnezeu, creaţiei şi respectiv modului de a obţine fericirea – acestea fiind subiectele primelor trei cărţi ale *Summa',* el le spune cititorilor săi că fericirea este garantată de credinţa în Dumnezeu – nu trebuie apelat la scriptură. Ultima carte introduce tezele creştinismului catolic.

Între 1259 şi 1269, d’Aquino a fost din nou în Italia, s-a implicat în diverse iniţiative educaţionale şi a slujit ca teolog papal la Roma. În ciuda timpului tot mai limitat, scrierea operei sale prodigioase a continuat: a aşternut pe hârtie câteva comentarii amănunţite asupra lucrărilor lui Aristotel, *De anima, Fizica* şi altele; de asemenea, *Lanţul de aur/Catena aurea, Erorile grecilor* (cu referire la creştinii ortodocşi), *Puterile lui Dumnezeu* şi, mai presus de toate, primele părţi ale vastei *Summa Theologiae,* pe care a scris-o sub forma unui îndrumar pentru începători în teologie, justificând producerea unei lucrări introductive prin citarea remarcii Sfântului Pavel din Epistola întâi către Corinteni, „ca unor prunci în Hristos, v-am hrănit cu lapte, nu cu bucate tari”.— Aceasta este cea

mai renumită lucrare a sa.

Ca dimensiuni, *Summa Theologiae* este rareori depăşită; ea este compusă din peste două milioane de cuvinte^ – şi d'Aquino nu a terminat ceea ce intenţionase iniţial să acopere. Lucrarea se desfăşoară sub forma unor întrebări, la care propune diverse tipuri de răspunsuri şi comentarii ale respectivelor răspunsuri. Are o formă similară cu cea a unei dezbateri universitare în tradiţia scolastică. Dimensiunile cărţii arată că ideile lui d'Aquino s-au dezvoltat pe măsură ce lucra la ea; de exemplu, partea a treia din *Summa Theologiae*, corespunzând părţii a treia din *Summa contra gentiles,* despre modul în care să ajungi la fericire, a fost scrisă în acelaşi timp în care a lucrat şi la comentariul asupra *Eticii nicomahice* a lui Aristotel, iar influenţa se vede.

În 1269, Toma a fost trimis de superiorii săi dominicani înapoi la Universitatea din Paris, pentru a combate acolo apariţia unei versiuni a aristotel is mu lui asociată cu Averroes (Ibn Rushd). Comentariile lui Averroes despre Aristotel promovau o puternică linie pro aristotelică, împotriva neoplatonismului predecesorilor săi, al-Farabi şi Avicenna, şi iniţiaseră astfel o considerabilă şi tot mai mare influenţă aristotelică. Concepţia sa despre Aristotel implica interpretări incomode pentru doctrina creştină – de pildă, afirmaţia că lumea este eternă, care contrazice învăţătura Bisericii conform căreia Dumnezeu a creat lumea –, aşa că d'Aquino, un aristotelian, dar adversar al interpretărilor averroiste s-a angajat să o combată.

Demersul său în această privinţă a devenit subiectul unei dispute între dominicanii şi franciscanii din Paris, unul dintre ei acuzându-l pe d'Aquino că ar fi fost în secret un averroist. Chestiunea aristotelică a fost, prin urmare, una delicată, fiindcă d'Aquino era dornic să apere ceea ce admira la „Filosof[1]; între anii 1270—1272, el a dedicat o serie de dezbateri unei demonstraţii a compatibilităţii ideilor creştine cu cele aristotelice.

În 1272, cu doi ani înainte de moartea sa, ordinul dominican

l-a invitat pe d'Aquino să întemeieze o universitate oriunde dorea. El s-a întors la Neapole, unde a predat şi a predicat credincioşilor din oraş. În capela dominicană a Sfântului Nicolae din Neapole, a fost văzut levitând – aşa se spune – în timp ce primea o mare iluminare din cer. Nu mult după aceea, în decembrie 1273, a avut loc ceea ce este descris ca un „îndelungat extaz" – probabil un accident vascular cerebral – şi, cu toate că şi-a revenit parţial, Toma nu a mai fost capabil să continue munca la scrierea lucrărilor sale. A murit trei luni mai târziu şi a fost canonizat după o jumătate de secol.

O consecinţă a controversei aristotelice din timpul celei de-a doua şederi a lui dAquino la Paris a fost aceea că unele dintre învăţăturile sale au fost condamnate de episcopul de Paris şi, în anumite cercuri, reputaţia lui, atunci şi postum, a avut de suferit. Imaginea sa a fost reabilitată abia două secole mai târziu, după declararea lui ca Doctor al Bisericii – fapt care l-a plasat alături de „Părinţii latini ai Bisericii": Ambrozie, Grigore cel Mare, Ieronim şi Augustin. La Conciliul de la Trento, în secolul al XVI-lea, *Summa Theologiae* a fost pusă pe altar lângă Biblie, iar în 1879, Papa Leon al XlII-lea, în enciclica *Aeterni Patris,* a decretat că învăţăturile sale constituie declaraţia definitivă a doctrinei catolice.

Ceea ce această schiţă a vieţii lui d'Aquino doar sugerează este faptul esenţial că recuperarea lucrărilor lui Aristotel şi traducerea lor în latină, în special în a doua jumătate a secolului al Xll-lea – secolul anterior celui în care a trăit d'Aquino –, alături de studiile asupra lor întreprinse, printre alţii, de Averroes şi Albertus Magnus, au creat tensiuni între filosofie şi teologie, pe care unii le-au perceput ca tensiuni între raţiune şi credinţă, Toma a luat contact cu fîlosofia lui Aristotel ca student la Neapole şi a fost profund influenţat de ea. Într-adevăr, o mare parte din propria sa filosofie este o adoptare directă a operei lui Aristotel: despre lumea materială, timp, mişcare, cosmologie, percepţie, etică şi aspecte ale problemei relaţiei lui Dumnezeu cu lumea. Aristotel nu a fost singura influenţă; Augustin, Boethius şi

Platon, prin intermediul neoplatonismului, au jucat de asemenea un rol în gândirea sa. Dar este evident din natura detaliată a comentariilor sale asupra lui Aristotel că „Filosoful” a fost sursa principală a ideilor lui. Acesta este motivul esenţial pentru care şi-a asumat sarcina de a reconcilia credinţa şi raţiunea, încercând să demonstreze că doctrinele creştine au sau li se pot atribui fundamente filosofice.

În doctrina creştină timpurie au existat idei contradictorii şi confuze despre natura sufletului, începând cu concepţia lui Tertulian care susţinea că sufletul este corporal şi până la versiuni ale teoriei noncorporale a lui Platon, adoptate de Origene şi Grigorie de Nazianz. Problema cerea o înţelegere filosofică adecvată a conceptului de substanţă, care, la rândul lui, implica gândirea despre materie, schimbare şi formă. După cum era de aşteptat, d’Aquino a găsit în Aristotel resurse pentru a-şi formula propria perspectivă asupra acestor subiecte.

Toma definea o substanţă materială ca fiind combinaţia dintre o esenţă şi un set de accidente. Esenţa este ea însăşi o combinaţie de materie şi formă, în timp ce accidentele sunt toate celelalte proprietăţi pe care substanţa individuală le-ar putea avea întâmplător. În cazul unei fiinţe umane, combinaţia de materie şi formă ce constituie esenţa este *sufletul*, pe care dAquino l-a definit ca „principiul vieţii”. Este o „formă substanţială”, pentru că, în relaţie cu materia, el constituie substanţa care este o fiinţă umană individuală dată. Relaţia dintre materie şi formă este una necesară: materia se poate schimba (un corp slab poate deveni unul gras), însă forma este aceea care face ca acea materie să fie substanţa specifică care este.

Accidentele sunt şi ele forme, dar, în virtutea faptului că sunt doar întâmplătoare, nu contribuie la a face ca un anumit lucru să fie lucrul care este. De exemplu, culorile de pe suprafaţa unei frunze nu contribuie la a face frunza ceea ce este, pentru că atunci când culorile se schimbă, frunza

rămâne aceeaşi substanţă care a fost. În schimb, o modificare a substanţei este fie o în-fiinţare, o *generare*, fie o des-fiinţare, o *nimicire*.

Se poate vedea influenţa aristotelică în aceste idei. Dar apoi se poate remarca şi o influenţă platoniciană, în cazul particular al fiinţelor umane: faptul că partea raţională a sufletului nu este materie – că ea este imaterială – este ceea ce îl face acelaşi în natura sa cu universalele, acesta fiind motivul pentru care sufletul le poate înţelege. Aspectul raţional al sufletului continuă să existe după separarea de corp în momentul morţii; îl face asta pe dAquino un dualist? El afirmă că sufletul este incoruptibil – însemnând că nu e susceptibil de schimbare – şi că independenţa lui existenţială faţă de corp şi, prin urmare, separabilitatea de el sunt demonstrate de faptul că activităţile sale nu sunt cele ale vreunuia dintre organele corpului. Toma spune că sufletul este un lucru „subzistent", înţelegând prin asta că el poate să funcţioneze pe cont propriu, fie independent, fie în conjuncţie cu alte lucruri. Dar el nu este o substanţă; substanţele sunt mai mult decât subzistenţe pentru că, în plus, ele sunt „complete". Putem înţelege ideea de completitudine observând felul în care ea se aplică problemei reînvierii: sufletul poate exista separat de corp, dar este incomplet până când se reuneşte cu corpul, la reînvierea fizică.

Pentru d'Aquino, aceste idei despre substanţă, materie şi formă au aplicabilitate generală. Schimbarea implică atât ceva ce rămâne neschimbat, cât şi ceva ce nu rămâne. Când o frunză îşi schimbă culoarea, ceva rămâne la fel – frunza, o substanţă; şi ceva se schimbă – culoarea ei, un accident. Putem vorbi despre schimbări ale calităţii, cantităţii şi ale altor proprietăţi accidentale, fără a atribui schimbarea substanţei pentru care acestea sunt accidente. Când o substanţă se schimbă, ceea ce rămâne la fel este materia, iar ceea ce se schimbă este forma substanţială. Acest lucru poate fi uşor înţeles când întrebăm, în legătură cu schimbări accidentale: „Ce s-a schimbat?" şi atunci ne referim la lucrul

fundamental care este „ce”-ul, mai exact, substanţa. Dar, când vorbim despre schimbarea unei substanţe, intră în joc conceptul de materie. Materia nu există separat de substanţă, însă substanţa este materie *formată,* cu alte cuvinte, combinată cu o formă substanţială; aşadar, o schimbare de substanţă este o schimbare în compoziţia materiei şi formei care o constituie.

Toma spune că Dumnezeu este singura „fiinţă absolută”, pentru că el este „unic şi simplu”; toate celelalte lucruri au un gen restrâns de existenţă, din cauza modului în care sunt compuse. Sufletele umane sunt create de Dumnezeu şi sunt incoruptibile şi nemuritoare. Sufletul are în el o putere activă, intelectul, capabil să ajungă la cunoaşterea universalii lor prin abstractizarea a ceea ce ne spun simţurile noastre trupeşti. întreaga cunoaştere umană începe în simţuri – „tot ceea ce este în intelect a fost mai întâi în simţuri” – şi intelectul operează pe baza informaţiilor dobândite în acest fel. Voinţa este liberă şi doreşte în mod necesar ceea ce sufletul consideră ca fiind bun – deşi dorinţele sufletului se schimbă odată cu schimbarea judecăţii noastre. Nu avem o cunoaştere intuitivă imediată a existenţei lui Dumnezeu şi nici nu o putem dovedi *a priori* (aici îl contrazice pe Anselm). Dar o putem dovedi *a posteriori* din natura creaţiei, care are nevoie de o cauză primă şi de un temei necesar pentru natura ei contingenţă şi care, prin concepţia şi scopul ei, dovedeşte înţelepciunea şi puterea zeităţii.^

Urmând argumentele lui Aristotel din *Etica Nicomahică*, d’Aquino spune că ţinta tuturor eforturilor este „binele”, cu alte cuvinte, împlinirea a ceea poate fi, după caz, descrisă ca funcţia, cauza finală sau trăsătura distinctivă (adică ceea ce îl face în mod distinct să fie un lucru de acest gen) a celui care se străduieşte. În cazul fiinţelor umane, trăsămra distinctivă este raţiunea. Cum totul are o funcţie sau o trăsătură distinctivă, totul are un „bine”; prin urmare, răul este definibil ca absenţa sau lipsa binelui: o *privatio boni.* Ca răspuns la observaţia că există oameni care vor răul, d’Aquino

afirmă că aceştia greşesc crezând că lucrul rău este bun. Însă oamenii nu pot nici să spere să facă bine, nici să împlinească binele cu adevărat fără graţia divină, iar asta înseamnă că ei nu pot fi fericiţi fără Dumnezeu. Acest lucru nu creează, după cum ar putea părea, o problemă în privinţa liberului arbitru, spune Aquino, fiindcă, deşi Dumnezeu este în ultimă instanţă cauza tuturor lucrurilor, el operează potrivit naturii lucrurilor atunci când „mută cauzele lor”: prin urmare, el „mută cauzele voluntare” în oameni.

Există multă filosofie tehnică de acest tip la Aquino. învăţăturile lui constituie un sistem desăvârşit, acesta fiind motivul pentru care, sub numele de „tomism”, ele oferă Bisericii Rom ano-Ca toi ice filosofía ei, al cărei statut oficial a fost confirmat de Papa Pius al X-lea în enciclica *Doctoris Angelici* (iunie 1914): „Tezele capitale din filosofía Sfântului Toma nu trebuie plasate în categoria opiniilor ce pot fi dezbătute într-un fel sau altul, ci trebuie considerate ca fundamente pe care se bazează întreaga ştiinţă a lucrurilor naturale şi divine; dacă astfel de principii sunt vreodată îndepărtate sau împiedicate în vreun fel este neîndoielnic că cei care studiază ştiinţele sacre nu vor reuşi să pătrundă semnificaţia cuvintelor în care dogmele revelaţiei divine sunt enunţate de magistratura Bisericii”. Asta plasează filosofía şi teologia tomistă mai presus de orice dezbatere, lucru care – cel puţin în cazul filosofiei – este exact contrariul a ceea ce filosofía ar trebui să fie. Dar chiar şi în limitele unei dogme aprobate în mod oficial poate exista loc de dezbatere, după cum vedem din faptul că există câteva şcoli diferite de filosofie tomistă: tomism scolastic, tomismul cercului de la Cracovia, tomism fenomenologic, tomism existenţial, tomism Forest River şi chiar tomism analitic, deşi acesta din urmă nu s-a constituit într-o şcoală, fiind mai curând o referinţă pasageră la faptul că o serie de figuri semnificative din domeniul filosofiei analitice anglofone recente au fost catolici practicanţi (Elizabeth Anscombe, soţul ei, Peter Geach, şi prietenul lor Michael Dummet, printre alţii).

Asocierea lui dAquino cu Aristotel a însemnat că atunci când, în secolele al XVI-lea şi al XVIl-lea, influenţa lui Aristotel a fost contestată de noile generaţii de filosofi şi oameni de ştiinţă de la acea vreme, propria autoritate a lui dAquino s-a diminuat – chiar şi în rândurile catolicilor precum Descartes, ale cărui păreri despre caracterul îndoielnic al experienţei senzoriale şi despre diferenţa dintre minte şi corp ca substanţe separate sunt în conflict direct cu părerile lui dAquino. Acesta a fost motivul pentru care filosofía lui Descartes nu a fost acceptată de Biserică, iar scrierile sale au fost incluse în Indexul Cărţilor Interzise.

În cadrul Bisericii Catolice, reputaţia lui d'Aquino a rămas puternică, nu în ultimul rând datorită operei dominicanilor şi faptului că Universitatea Pontificală Sf. Toma d'Aquino a produs atât de mulţi absolvenţi influenţi din punct de vedere ecleziastic. Cum se întâmplă aproape cu toţi teologii, în filosofie, în general, influenţa lui este mult mai redusă.

ROGER BACON (1214-1292)

Roger Bacon este probabil figura cea mai inedită a filosofiei Evului Mediu şi cel mai puţin asemănătoare colegilor săi scolastici. Principalul său interes l-a reprezentat „filosofia naturală", pe care astăzi o numim „ştiinţă", el fiind un empirist: a afirmat că „teoriile la care ajungem prin raţiune ar trebui verificate prin datele simţurilor, ajutate de instrumente şi confirmate prin mărturii de încredere". În consecinţă, pentru unii istorici ai ideilor, el pare o anomalie în epoca sa, un modern înaintea vremurilor moderne, care s-ar fi simţit mult mai în largul lui în secolul al XVll-lea, alături de Galileo şi Newton, ca un coleg capabil să pună umărul la progresul ştiinţei. Alţii însă afirmă că interesul său pentru alchimie şi astrologie îl menţine ferm printre medievali, în timp ce un al treilea grup arată către opera lui Robert Grosseteste şi Albertus Magnus, ale căror interese ştiinţifice au fost în anumite privinţe similare celor ale lui Bacon.

Născut în Somerset, Anglia, Bacon a studiat la Oxford şi a predat la Paris, fiind tuns în monahism în ordinul călugărilor franciscani. Asemenea altor contemporani ai săi, a ţinut prelegeri despre *Sentinţele* lui Petrus Lombardus, dar a afirmat că ar trebui acordată o mai mare atenţie Bibliei şi limbilor biblice, în care el a fost expert. A afirmat de asemenea că curriculumul universitar ar trebui extins pentru a include optica, astronomia şi mai multă matematică. Lucrarea sa *Opus Maius,* care acoperă gramatica, matematica, astronomia, optica, alchimia, relaţia teologiei cu ştiinţa şi o descriere a metodelor de cercetare, împreună cu o examinare a „Cauzelor generale ale ignoranţei umane", s-a vrut un catalog pentru un nou curriculum universitar. Papa Clement al lV-lea a arătat simpatie faţă de ideile lui Bacon, pe care l-a cunoscut înainte de a fi ales papă, dar a murit prea curând după numirea sa, pentru a fi capabil să-l ajute. întrebarea privind influenţa pe care ar fi avut-o asupra epocii o nouă universitate, specializată în ştiinţe, este o speculaţie interesantă.

Lucrarea lui Bacon despre optică, precum şi calendarul şi compoziţia prafului de puşcă sprijină reputaţia sa ca om de ştiinţă empirist. Reforma calendarului devenise o necesitate, deoarece calendarul iulian folosit pe atunci nu mai era aliniat cu mişcarea corpurilor cereşti şi a anotimpurilor. Bacon a calculat corect că data Paştelui avansase cu nouă zile de la Primul Conciliu de la Niceea din 325, cu o mie de ani în urmă. O versiune apropiată de remedierea pe care a propus-o a fost adoptată în cele din urmă, dar după ce au mai trecut încă patru secole.— Reforma calendarului cerea cunoştinţe de matematică, astronomie şi geografie, acesta fiind motivul pentru care el le-a propus ca parte a reformei curriculare.

Se poate spune că Bacon a anticipat ideea lui Noam Chomsky de „gramatică profundă" ca fiind capacitatea fundamentală de a comunica prin limbaj, comună tuturor fiinţelor umane, deoarece a scris că „gramatica este una şi aceeaşi în toate limbile, în mod substanţial, deşi poate varia,

în mod accidental, în fiecare dintre ele”. Experimentele sale de optică l-au determinat să descrie folosirea lentilelor şlefuite drept sticle care ard, concentrând razele soarelui asupra unei materii uscate, pentru a o aprinde. Bacon este de asemenea creditat a fi unul dintre primii creatori de ochelari, deşi istoricii tehnologiei socotesc improbabil acest lucru, plasând fabricarea ochelarilor în Italia, probabil la Veneţia, unde apar cele mai vechi referiri explicite la ochelari (în decrete conţinând referiri la „lentile de citit”, *vitreos ab oculis ad legendum).*

Interesul lui Bacon pentru astrologie, alchimie şi posibilitatea ca experienţa mistică să fie şi ea o sursă de cunoaştere este o dovadă a deschiderii sale faţă de toate formele de explorare, într-o epocă în care distincţiile clare între formele de cercetare utile şi cele inutile nu erau încă trasate.^ El a fost influenţat de Aristotel – într-adevăr, empirismul său s-a inspirat din această sursă – şi credea în mod greşit că o lucrare intitulată *Secretele secretelor*, un tratat arab, conţinând sfaturi pentru prinţi şi conducători, fusese scrisă de Aristotel pentru Alexandru cel Mare, aşa că a publicat o ediţie a acestei cărţi, cu o introducere şi un aparat de note.

Principala operă a lui Bacon, *Opus Matas,* începe cu discutarea cauzelor erorii, identificate ca fiind încrederea în autorităţi pe care nu te poţi bizui, obiceiul, opinia populară naivă şi ascunderea ignoranţei printr-o retorică şi un jargon aparent savante. În schimb, înţelepciunea şi adevărul se regăsesc în felul în care Dumnezeu îi s-a revelat de-a lungul istoriei evreilor, grecilor, romanilor, musulmanilor, precum şi contemporanilor lui. Această idee, alături de studiul gramaticii şi semioticii (ştiinţa semnelor), l-a făcut să creadă că studierea limbilor ebraică, greacă, arabă şi caldeeană e necesară pentru o educaţie completă, însă a desemnat latina ca fiind cea mai potrivită limbă pentru filosofie, ba chiar pentru întreaga învăţătură. Importanţa limbii l-a determinat să ofere ceea ce este de fapt o filosofie a limbajului, altminteri

de o manieră destul de simplă; el tratează limba ca pe un sistem de semne care prezintă unui ascultător sau unui cititor informaţii despre altceva decât semnul însuşi, permiţând astfel transmiterea de gânduri de la emiţător la receptor şi ţinând locul „lucrurilor exterioare (pe care ele) le înfăţişează intelectului”.

Campania lui Bacon pentru studierea luminii şi a opticii, altfel spus, *perspectiva,* cum a fost cunoscută, a dat roade prin aceea că, mai târziu, a devenit parte a curriculum ului, adăugându-se *cvadrivium~ului* iniţial format din aritmetică, geometrie, astronomie şi muzică. Ea se leagâ de acceptarea ideilor astrologice bazate pe o teorie a „radiaţiei” influenţelor corpurilor cereşti asupra pământului, deci şi asupra minţilor omeneşti. Bacon credea că matematica formează baza logicii – în filosofía recentă, Gottlob Frege şi Bertrand Russell au făcut eforturi zadarnice pentru a demonstra opusul acestei idei, reducând matematica la logică –, dar principala ei aplicaţie a fost la geometria razelor de lumină şi a traseelor directe, reflectate şi refractate, pe care ele le urmează. Acest interes l-a făcut pe Bacon să examineze şi anatomia ochiului şi să dezvolte un studiu despre vedere, abordând chestiuni legate de percepţie şi eroare perceptuală – iluzii, halucinaţii – şi de efectele distorsionante ale distanţei, ale întunericului şi ale altor factori. Pentru un empirist care crede, ca atare, că observaţia este o sursă principală şi un test al cunoaşterii, aceste idei sunt deosebit de importante.

Devotamentul faţă de cunoaşterea limbilor şi cunoaşterea metodelor şi instrumentelor ştiinţifice a fost esenţial pentru perspectiva lui Bacon. Primul i-a arătat că unele dintre traducerile lui Aristotel din greacă în latină erau greşite; a doua l-a determinat să folosească şi să încurajeze utilizarea unor instrumente precum astrolabul.

Partea a şaptea din *Opus Maius* stă mărturie despre felul în care Bacon a adunat laolaltă toate preocupările sale. Subiectul ei este moralitatea şi include religia, o descriere a virtuţilor, astrologia şi ştiinţa retoricii. În această secţiune,

influenţa lui Aristotel este una puternică, dar cea a stoicilor este chiar mai puternică, iar Bacon preamăreşte înţelepciunea lui Seneca în particular.

Bacon nu a avut prea mare influenţă asupra contemporanilor săi şi, de fapt, s-ar putea să fi suferit o oarecare discriminare din partea lor, atât din cauza naturii intereselor sale, cât şi a îndârjirii cu care le-a susţinut. Pe lângâ concepţiile sale revoluţionare cu privire la curriculum, s-a crezut despre el că se îndeletnicea şi cu magia, şi se zvonea că făcuse un cap din alamă, care putea răspunde la tot felul de întrebări – în unele versiuni ale poveştii, *oricăror* întrebări. Asemenea doctorului Dee şi altor adepţi ai artelor oculte care au trăit trei secole mai târziu, el a fost văzut ca o figură faustică ce trecuse graniţa dintre acceptabil şi diabolic. Se spune că ar fi fost închis pentru o vreme; că au existat perioade lungi în care nu a găsit o universitate la care să predea; că i-a fost greu să-şi găsească un patron care să-i susţină financiar munca de cercetare. Aceste mărturii ar fi compatibile cu o asemenea reputaţie.

Dar istoricii filosofiei, având avantajul privirii retrospective, sunt atraşi de anumite teme specifice preocupărilor şi scrierilor lui Bacon care prefigurează evenimente ulterioare, aşa că el supravieţuieşte interesului ocultiştilor din secolul al XVl-lea faţă de el ca magician, celebrat pentru implicarea în lucruri demonice, precum Faust, în cartea lui Robert Green *Honorable*
Histoire of Frier Bacon and Frier Bungay. În schimb, este văzut fie ca un modern înaintea modernităţii, fie ca un exemplu notabil de gânditor interesat de ştiinţa care era pe cale să se nască.

DUNS SCOTUS (1266-1308)

Ca şi Roger Bacon, dar deosebindu-se de el în toate celelalte privinţe, Duns Scoruş a fost franciscan. Ca atare, nu era automat înclinat să accepte ideile unor dominicani, precum

Albertus Magnus sau Toma dAquino. Şi într-adevâr opera sa este într-o măsură semnificativă caracterizată de dezacordul cu maniera în care aceştia au abordat întrebările care au preocupat cel mai mult gândirea scolastică.

Se ştiu puţine lucruri despre biografia lui Scoruş, în afară de ceea ce este scris pe mormântul lui din Köln: „Scoţia m-a născut, Anglia m-a crescut, Franţa m-a învăţat, Kölnul mă păstrează". Asta spune totul, cu excepţia faptului că şi-a petrecut copilăria la Oxford şi că a studiat la Universitatea din Paris, unde a şi predat ulterior, ca magistru al ordinului franciscan. Primirea de care a avut parte la Paris nu a fost lipsită de controverse; el şi discipolii săi franciscani au fost expulzaţi o vreme pentru că ar fi luat partea papei în disputa dintre Vatican şi regele Franţei, dar surghiunul nu a durat mult.— în 1307, a fost trimis de către franciscani la Köln, pentru a preda la colegiul lor de acolo, iar în anul următor a murit.

Scotus este cunoscut ca „subtilul Doctor", acest apelativ fiind o ilustrare a ideilor sale scolastice sofisticate. Principala sa lucrare este comentariul la *Sentinţele* lui Petrus Lombardus, alături de comentariile adiţionale asupra *Sentinţelor* din prelegerile sale de la Paris. Cea mai notabilă caracteristică a acestora o reprezintă îndepărtarea evidentă de metafizica lui d'Aquino. Scotus nu-l menţionează des pe d'Aquino; ţinta sa principală este o altă figură reprezentativă a vremii, Henric din Ghent; însă o trăsătură distinctivă a ideilor sale este contrastul lor cu ideile lui dAquino. Asemenea multor altora, şi el a scris comentarii la Aristotel, concentrându-se asupra anumitor lucrări de logică.

Principala diferenţă dintre Scotus şi dAquino a fost aceea că Scoms considera „existenţa" şi „bunătatea" ca fiind concepte univoce, cu alte cuvinte, ca având aceeaşi semnificaţie, indiferent de domeniul la care se aplică, fie că e vorba de Dumnezeu sau de creaturile sale. Aquino argumentase că existenţa unei fiinţe omeneşti şi existenţa lui Dumnezeu nu înseamnă acelaşi lucru, ele sunt doar analoage. Scotus a

folosit definiţia aristotelică a metafizicii ca studiu al „fiinţei *qua* fiinţă” pentru a-şi susţine ideea că „fiinţa” are un singur sens, aplicabil în mod universal şi a susţinut că termenul denotă tot ceea ce există, atât ceea ce este infinit, cât şi ceea ce este finit. O consecinţă imediată a acestei idei este faptul că în realitate nu există nicio deosebire între *existenţă* şi *esenţă,* aşa cum afirmase dAquino. Motivul lui Scoms a fost unul pe care George Berkeley l-a reluat patru secole mai târziu şi l-a plasat în centrul atacului său împotriva „abstracţiei” în metafizică: şi anume că nu există nicio modalitate de a concepe un lucru fără a-l concepe ca existând.

Opunându-se şi mai mult lui dAquino, el a afirmat că natura lui Dumnezeu poate fi cunoscută doar prin revelaţie, raţiunea nefiind de ajuns – ultima idee era premisa pe baza căreia fusese scrisă *Summa contra gentiles* a lui dAquino. Şi nu a fost de acord nici cu Aristotel în privinţa naturii spaţiului şi a timpului; în vreme ce Aristotel afirmase că spaţiul este definit de prezenţa sa în corpuri şi că timpul nu există decât dacă este o măsură a mişcării şi schimbării, Scotus a susţinut că spaţiul şi timpul sunt absolute şi există de sine stătător, independente de corp sau de mişcare. Aceasta este o idee pe care a susţinut-o şi lsaac Newon.

Scotus a respins recursul la dovezi ale existenţei lui Dumnezeu de genul celor întâlnite la Anselm şi dAquino şi, în schimb, a oferit o dovadă „metafizică”, formulată în termenii relaţiei de a fi *primul:* primul în lanţul cauzelor eficiente, adică acele cauze care fac alte lucruri să se întâmple; primul în ordinea cauzelor finale, adică scopurile sau motivele pentru care lucrurile se întâmplă (să ne amintim de cele „patru cauze” ale lui Aristotel); şi primul în întreaga perfecţiune şi măreţie. Argumentul pentru primul „prim” – prima cauză eficientă – este că trebuie să existe o cauză care este necauzată, nu poate fi cauzată şi nu este, prin urmare, dependentă decât de prima cauză a tuturor lucrurilor. Şi cum orice lucru este cauzat de altceva decât el însuşi, iar lanţul cauzal nu poate merge înapoi la nesfârşit, trebuie să existe o

cauză primă, necauzată. În conţinut, acest argument este imposibil de deosebit de „argumentul cosmologic” în sensul folosit de d’Aquino, dar diferă prin accent. Ca şi alţii care au folosit versiuni ale acestui argument, Scoruş a presupus că identificarea unei cauze prime, necauzate, şi a zeităţii unei religii revelate este neproblematică. Este însă un salt foarte mare.

Să ne amintim că d’Aquino susţinea că toate substanţele create sunt compuşi ai materiei şi formei. Scotus a susţinut că poate exista materie fără formă, pe care a numit-o „materie primă”; că pot exista creaturi (substanţe create) complet imateriale – şi anume fiinţe spirituale; şi că substanţele pot avea mai mult decât o singură formă substanţială, ca în cazul fiinţelor umane care au ca formă atât un suflet, cât şi un trup. Ceea ce face un lucru individual să fie *individual*, adică diferit de orice alt lucru şi unic în sine, este *hecceitatea* sau „ceea ce îl face să fie lucrul acesta, şi nu altul”, de la latinescul *haec,* „acesta”. În acelaşi timp însă, Scotus a fost un realist în privinţa universal iii or, susţinând că există „naturi comune” în pluralitatea individualelor pentru care folosim acelaşi nume.

Scotus a murit de tânăr şi pe neaşteptate, lăsându-şi scrierile în dezordine, astfel că ele au ajuns să fie amestecate cu scrierile altor autori. După moartea sa, a avut discipoli care s-au angajat într-o controversă cu discipolii lui William Ockham, cel care a respins multe dintre ideile lui Scotus, fiind socotit drept principalul rival al acestuia. Însă recuperarea şi editarea în secolele al XIX-lea şi XX a argumentelor foarte tehnice şi sofisticate ale lui Scotus şi, separat, a ideilor sale teologice (de pildă, cele despre „imaculata concepţie” a Fecioarei Maria) au generat o renaştere a interesului atât în cercurile teologice, cât în cele filosofice – deşi trebuie spus, ca şi în cazul altor filosofi scolastici, că este vorba despre unul obscur şi foarte specializat.

WILLIAM OCKHAM (1285-1347)

Ockham a fost un alt franciscan, născut în Surrey, Anglia, şi educat la Oxford, a cărui carieră a fost diferită de cea predecesorilor lui, deoarece comentariul său la *Sentinţele* lui Petrus Lombardus a fost condamnat pentru neortodoxie de către un sinod şi lui i s-a ordonat să apară în faţa curţii papale de la Avignon. Acolo s-a întâlnit cu Ministrul General al Ordinului Franciscan, Michele da Cesena, care fusese acuzat de erezie pentru că Papa, loan XXII, se opunea regulii franciscane a sărăciei. împreună cu Michele şi alţi câţiva franciscani, Ocliham a fugit din Avignon şi a găsit azil la curtea bavareză a lui Ludovic (Ludwig) ai IV-lea, împărat al Sfântului Imperiu Roman, aflat şi el în conflict cu papa. Papa l-a excomunicat pe Ockham şi, la rândul său, Ockham l-a acuzat pe papă de erezie, din pricina faptului că acesta nega sărăcia lui lisus şi a apostolilor şi pentru că a dezminţit susţinerea ordinului franciscan de către papii precedenţi.

Din pricina acestor conflicte, Ockham nu a predat niciodată ca magistru în vreuna din marile universităţi, dar a trăit şi a murit în Bavaria, ţinutul lui Ludovic al IV-lea, ca lider al unui mic grup de franciscani exilaţi. De acolo, scrierile sale au ajuns să exercite o influenţă considerabilă în domenii precum filosofía şi teologia şi a atras şi alţi adepţi.

Ockham se considera un inovator care lăsa în urmă calea antică *(via antica*) de a trata problemele centrale ale filosofiei, logicii şi teologiei, urmând un drum nou *(via moderna*), în care nominalismul joacă un rol central. El este creditat cu formularea principiului „Briciul lui Occam” – o variantă de transcriere a numelui său – care, pe scurt, este sfatul „de a nu multiplica entităţile mai mult decât este necesar”. Cu alte cuvinte, nu este nevoie să invocăm mai multe lucruri decât sunt suficiente pentru a explica ceva. Este un sfat excelent, iar teoriile despre cunoaştere şi metafizică ale lui Ockham ilustrează aplicarea lui, nu în ultimul rând în legătură cu dezbaterea dintre nominalişti şi realişti.

În directă opoziţie cu d'Aquino, Ockham argumenta că adevărurile teologice pot fi înţelese doar prin credinţă, nu prin raţiune. „Căile Domnului nu sunt deschise raţiunii, fiindcă El a creat lumea şi a stabilit calea mântuirii în ea, independent de orice legi ale logicii sau raţionalităţii pe care oamenii le pot descoperi."^ Acest lucru are drept consecinţă imediată faptul că nu pot exista dovezi ale existenţei lui Dumnezeu. Libertatea şi omnipotenţa lui
Dumnezeu înseamnă că el s-ar fi putut întrupa nu ca fiu al unui tâmplar din Palestina, ci ca un taur sau măgar, ba chiar ca măgar şi om simultan. Aceasta a fost o idee care i-a atras foarte multe critici din partea confraţilor.

A afirmat în continuare că Dumnezeu este singura fiinţă necesară din univers şi că orice altceva este contingent şi trebuie descoperit prin cercetare. „Nimic nu ar trebui postulat fără un anumit motiv, cu excepţia cazului în care este de la sine înţeles, cunoscut prin experienţă sau bazat pe autoritatea Scripturii." Ockham a fost un nominalist, susţinând că există doar lucruri individuale şi că nu există universalii sau esenţe care au o existenţă separată. Această caracteristică a gândirii lui Ockham demonstrează o aplicare a „briciului" său. Pune ml său de vedere despre universalii ar putea fi considerat o versiune a „conceptualismului", care susţine că universaliile sunt concepte la nivel mental, sub care grupăm individualele conform similitudinilor percepute. În consecinţă, un termen precum „roşeaţâ" denotă o reprezentare în gând, nu o entitate în lume. Asta diferă de formele de nominalism care susţin în fel şi chip că universaliile sunt literalmente doar nume.

Ockham a fost de acord cu cei care susţineau că dobândim întreaga cunoaştere contingenţă prin intermediul simţurilor, dar a adăugat că, întrucât şi animalele fac la fel, ceea ce este distinctiv în privinţa cunoaşterii umane este faptul că puterile minţii noastre ne permit să înţelegem existenţa şi proprietăţile lucrurilor percepute, iar prin intermediul memoriei şi al abstracţiei, să clasificăm şi să organizăm ceea

ce experimentăm. Astfel avansăm de la simpla cunoaştere senzorială la cunoaşterea propoziţională.

După cum ar fi de aşteptat de la un filosof de orientare empirică şi nominalistă, Ockham a fost interesat de *Fizica* lui Aristotel şi a scris un comentariu despre ea, afirmând – din nou pe baza principiului parcimoniei ontologice – că nu toate categoriile lui Aristotel sunt necesare. El a fost cu mult înaintea epocii sale în studiul logicii, descoperind o formă a Teoremelor De Morgan şi investigând o logică trivalenţă (adevărat, fals şi n ic i-adevărat-ni rifáis).— De asemenea, a îmbunătăţit logica silogistică a lui Aristotel, arătând cum trebuie trataţi termenii vizi (cuvintele care nu se referă la nimic).

Din cauza certurilor dintre împărat şi papă, Ockham a susţinut o puternică linie secularistă în privinţa sferei autorităţii temporale şi, respectiv, spirituale, influenţată de lucrarea lui Marsilius din Padova *Defensor Paris,* o carte care ataca amestecul papei în probleme seculare şi susţinea o formă de democraţie pentru stabilirea unui guvern legitim. Marsilius se refugiase şi el la curtea lui Ludovic al IV-lea, ca urmare a ostilităţii papei faţă de el. În propria sa contribuţie la teoria politică, Ockham a susţinut separarea completă a bisericii de stat, afirmând că împăratul şi papa sunt egali, dar cu sfere de responsabilitate diferite şi a spus, citând a doua epistolă a lui Timotei 2:24, că papalitatea şi clerul nu ar trebui să deţină pământuri sau alte proprietăţi. În mod coerent, această idee profund franciscană plasa autoritatea papei exclusiv în domeniul spiritual.

Cât priveşte chestiunea mereu controversată a liberului arbitru, Ockham a fost un voluntarist hotărât; el credea că voinţa este independentă atât de intelect, cât şi de poftele noastre instinctive, într-atât de independentă încât poate chiar să aleagă ceea ce nu pare a fi bun. Asta îl plasează în opoziţie atât cu Aristotel, cât şi cu d’Aquino, pentru care voinţa este subordonată raţiunii. Un contemporan mai tânăr al lui Ockham, Jean Buridan, a încercat să reconcilieze

conflictele care sunt generate de diferenţa dintre aceste opinii, spunând că voinţa este capabilă să se suspende singură – sau, mai bine zis, poate amâna luarea unei decizii – dacă se confruntă cu alternative indecidabile. Aceasta a dat naştere tropului „măgarul lui Buridan”, probabil o *reductio* glumeaţă a ideii lui Buridan: el prezintă un măgar care moare de foame fiindcă nu poate să aleagă între două căpiţe de fân care i-au fost puse în faţă.

Ideile lui Ockham au fost intens dezbătute în şcoli în secolul care a urmat morţii sale, cu atât mai mult cu cât excomunicarea sa pentru erezie a făcut şi mai pregnante chestiunile în discuţie. Disputele au devenit atât de aprinse, încât occamiştii au fost expulzaţi de la Universitatea din Paris – tomiştii puteau pretinde că ei urmau un sfânt canonizat, pe când adversarii lor, un eretic condamnat. Occamiştii au răspuns că tomismul şi scotismul (filosofía lui Duns Scotus) îi duseseră pe unii dintre susţinătorii lor la erezie, unul dintre aceştia fiind condamnatul John Wycliffe. în fiecare dintre cele două „căi” în care s-au despărţit filosofi a şi teologia – *via antica,* urmând u-i pe d’Aquino, Duns Scoruş şi Aibertus Magnus şi *via moderna*, urmând u-i pe Ockham, Buridan şi alţii –, ceea ce a contat în principal a fost nu doar dezbaterea realism-nominalism, ci şi modul în care trebuie înţeles Aristotel. De exemplu: în chestiunea formei şi substanţei, pot exista mai multe forme substanţiale în acelaşi subiect? Discipolii *via antica* spuneau că da, cei ai *via moderna* spuneau că nu. Diferenţele filosofice de acest gen au avut consecinţe teologice, acesta fiind motivul pentru care au reprezentat o chestiune arzătoare (la propriu): fiindcă, potrivit perspectivei *via antica,* într-o singură fiinţă umană ar putea locui multe suflete, în timp ce occamiştii şi succesorii lor respingeau asemenea idei.

225 Sfanţul Augustin, *Confesiuni,* ediţie bilingvă, traducere din limba latină, introducere, note şi comentarii, tabel cronologic şi indice de Eugen Munteanu, Humanitas, Bucureşti: 2018, Cartea a VIii-a, cap. Vii, [17], p. 365, *(N.t.)*

226 Lumile Regelui întunericului au ca atribute sau „aeoni" Respiraţia Pestilenţială, Văntui Dogoritor, Tristeţea, Ceara, Focul Mistuitor, Fântânile de Otravă, Coloanele de Fum, Adâncimile Abisale, Mlaştinile Fetide şi Coloanele de Foc. Un loc dramatic. Dar este interesant cum imaginaţia oamenilor esre doar o versiune hiperbolică a lucrurilor cunoscute. Să comparăm cu ştiinţa, ale cărei descoperiri transcend imaginaţia. *(N.a.)*

227 Sfanţul Augustin, *De libero arbitrto,* ediţie bilingvă, traducere, studiu introductiv şi note de Gh. I. Şerban, Humanitas, Bucureşti: 2004, Cartea a IlI-a, IX [26], p. 285. (*NJ.*)

228 Sf. Augustin, *Confesiuni*, Cartea a Xi-a, XVIII, [24], p. 567. (*N.t.)*

229 *ibidem,* Cartea a XI-a, XII, [14], p. 553. (*N.t.)*

230 *Ibidem*, Cartea a Xl-a, X [12], p. 551. *(N.* f.)

231 *Ibidem.* Cartea a XI-a, XIII, [15], p. 555. *(N.t.)*

232 Augustin avea simţul umorului; preocupat de întrebarea „Ce făcea Dumnezeu inainte de a crea cerni şi pământul?[41], el spune că nu se va baza pe răspunsul „Pregătea Gheena pentru cei care scrutează prea îndeaproape tainele divinei", (cf. Cartea a XI-
a, XII [14], p. 553 – *N.t) (N.a,)*

233 Boethius, *Consolarea Filosof ei,* ediţie bilingvă, traducere de Otniel Vereş, îngrijire critică de Aiexander Baumgarten, postfaţă de Adrian Papahagi, comentarii de Anca Crivăţ, Filotheia Bogoiu, Ioana Both, Marta Claudia, Cristian Bejan, Andrei Cornea, Aiexander Baumgarten, Polirom, Iaşi: 2011, Cartea a lV-a, 4, p, 235. *(N.t)*

234 *Ibidem,* IV, 5, p. 245. *(N.t.)*

235 *Ibidem,* V, 1, pp. 272-273. *(N.t)*

236 *Ibidem,* V,, 6, pp. 301—303. *(N.t)*

237 Tonsura, o porţiune rasă de pe creştetul capului, era seninul sclaviei în perioada precreştină şi a fost folosită de călugării creştini pentru a semnifica supunerea absolută – sclavia – faţă de Dumnezeu. *(N.a.)*

238 Anseim, *Proslofon*, ediţie bilingvă, traducere din limba latină, postfaţă şi note de Ch. Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1997, Capitolul II, p. 10. *{N.t)*

239 *idem. (N.t.)*

240 *Hélo'ùe şi Abélard dincolo de epistole,* introducere, traducere din limba latină şi note de Dan Negrescu, Edituia Universităţii de Vest, Timişoara: 2016, Epistola IV Care este răspunsul lui Héloïse către Abélard, p. 130. *{N.t.)*

241 1 Corinteni 3:2 (versiunea C. Cornilescu). *(N.t)*

242 De opt ori mai mare decât ceea ce ţineţi în mâini când citiţi asta. *{N.a.)*

243 Acestea sunt „argumentul cosmologic" şi respectiv „argumentul teleologic'[1] (sau „argumentul designului"). Spre deosebire de argumentul ontologic al lui Anselm, ele caută să se bazeze pe consideiaţii empirice. Vezi Grayling, *The God Argument* (2013), capitolul 3, *passim,* pentru o discuţie a acestor argumente. *(N.a.)*

244 Aceasta a fost reforma calendarului înfăptuită de Papa Grigore al XIII în 1528 – „calendarul gregorian". *(N.a.)*

245 Tizul său de mai târziu, Francis Bacon, cât şi René Descartes, au acordat o atenţie deosebită chestiunilor de metodologie în lucrările lor, foarte influente la începutul secolului al XVlI-lea. Vezi Grayling, *The Age of Genius* (2016), Capitolul 16, passim. *(N.a.)*

246 în acele vremuri, puterea papalităţii trebuie să fi fost percepută ca o nedreptate, dar câteodată şi ca un ajutor pentru regii medievali, ale căror ţări erau infestate de ordine religioase loiale papei şi, prin urmare, spionând în permanenţă pentru el şi acţionând făţiş sau nu în numele său, Unul dintre motivele pentru care Henric al VlII-lea a abolit ordinele monastice în Anglia – pe lângă acela al exproprierii averii lor – şi-a avut sursa în această stare de fapt. *(N.a.)*

247 Tentaţia de a vedea ironia în aceste cuvinte este întărită de speculaţia referitoare la ce ar putea face o aplicaie a briciului lui Occam la teologie, ca parte a oricărei descrieri a lumii; circumstanţele epocii si vieţii lui Ockham sugerează că a rezistat tentatiei. *(N.a.)*

248 Vezi Apendicele despre logică. Augustus De ±Morgan a fost un matematician şi logician din secolul al XIX-lea, care a demonstrat că legea terţului exclus („Totul este fie A, fie non-A4£) şi legea no n-contradicţiei („Nu poţi avea A şi non-A în acelaşi timp”) sunt versiuni ale aceleiaşi legi. *(N.a.)*

FILOSOFÍA ÎN RENAŞTERE

y

Comparaţi arta Renaşterii cu arta medievală. Aceasta din urmă este dominată de teme religioase: bune-vestiri, flagelări, crucificări, puneri în mormânt, învieri, numeroase i te rări ale Fecioarei cu Pruncul. Arta Renaşterii include o paletă mult mai largă de subiecte: ea are şi peisaje, naturi moarte, scene de picnicuri şi festivaluri, portrete, nuduri, bătălii, scene legendare şi mitologice. Trecerea de la o viziune asupra lumii, considerată neîncetat o periculoasă vale a tentaţiilor şi a plângerii, la o celebrare a vieţii însăşi şi a posibilităţilor sale mai luminoase este un semn de renaştere şi împrospătare de care poeţii, gânditorii şi artiştii epocii au fost pe deplin conştienţi.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru activitatea intelectuală în Renaştere: mulţi dintre gânditorii şi scriitorii acestei perioade au trecut de la chestiunile de amănunt ale filosofiei scolastice la o perspectivă mai largă asupra vieţii şi a societăţii. Există o asemănare frapantă între scopul foarte specializat al filosofiei în scolastica medievală şi în filosofia academică a vremurilor recente şi, corelativ, revenirea ulterioară la o aplicare mai larga a demersului intelectual, ca reacţie la distanţarea rapidă a filosofiei de ceea ce contează în viaţă. Ne-am putea gândi chiar că trecerea de la preocuparea filosofică pentru detalii tehnice la una mai generală este şi mai evidentă în tradiţia

gândirii continentale recente şi contemporane, unde lucrările unor scriitori precum Jacques Derrida şi Michel Foucault exemplifică acelaşi gen de relaţie cu filosofia lui Martin Heidegger precum relaţia lui Marsilio Ficino cu filosofia lui Toma d'Aquino: influenţaţi de predecesori, dar aventurându-se în domenii mai largi decât aceştia, ei prezintă o versiune contemporană a creşterii interesului lui Ficino. Ficino {1433 — 1499), care a învăţat foarte multe din *Summa contra gentiles* a lui d'Aquino, remarca totuşi că secolul său – al XV-lea – „adusese la lumină artele liberale, care erau aproape dispărute: gramatica, poezia, retorica, pictura, sculptura, arhitectura, muzica"; era, spunea el, „ca o epocă de aur". La fel, Foucault recunoştea că îi este mult îndatorat lui Heidegger, dar, fiind un explorator critic al istoriei intelectuale a modernităţii, subiectele sale de interes au fost diferite şi mai ample.

Referirea lui Ficino la retorică semnalează un aspect important al schimbării intelectuale în Renaştere. întrucât aceasta a fost o epocă în care demersul intelectual era de aşteptat să aibă ca principal obiectiv viaţa aşa cum este ea trăită, relaţia dintre logică, etică şi retorică era considerată una intimă. Teoria retoricii spune că, pentru a avea un efect maxim în convingerea sau educarea unui public, compunerea unui discurs sau tratat trebuie să treacă prin câteva etape importante: *invenţia*, culegerea materialului şi a informaţiilor, *dispositio,* aranjarea materialului, şi *elocutio,* exprimarea sa adecvată în limbaj. Dacă ceea ce se pregătea era un discurs, atunci *memoria*, învăţarea lui pe de rost, şi *pronuntiatio,* exersarea accentelor, ritmului, pauzelor, gesturilor şi maniera generală de prezentare erau de asemenea esenţiale. Etapa *dispositio* avea propria ei structură: *exordium,* introducerea, *narratio,* expunerea cazului, *divisio,* specificarea principalelor puncte ale argumentului, *confutatio*, respingerea obiecţiilor, *conclmio* sau *perorat io,* rezumarea şi concluzia. Discursul juridic de toate felurile, politic şi legal; povăţuirea şi îndrumarea; invocarea principiilor sau a exemplelor istorice

pentru a influenţa alegerile, deciziile şi acţiunile oamenilor de rând şi ale conducătorilor: toate acestea răspundeau unor preocupări practice reale, drept care retorica nu era un simplu exerciţiu academic.

În centrul retoricii se află limba şi, prin urmare, accentul pus pe primul subiect al *trivium*- ului, curriculumul şcolar medieval compus din gramatică, retorică şi logică, a dobândit o semnificaţie nouă. Iniţial, ea a însemnat doar studiul latinei, dar apoi retorica şi-a reafirmat relevanţa pentru etică; fiindcă retorica ţine de persuasiune, influenţare, consiliere şi contestare, ea are aplicabilitate imediată la dezbaterea etică. Intelectualii Renaşterii se uitau nu la scriitorii medievali care, în general, neglijaseră retorica, fiind mai interesaţi de logică, ci la tratatele de retorică şi poetică ale lui Aristotel şi Horaţiu şi, în comentariile pe care le-au scris despre ele şi despre Cicero, au scos în evidenţă atât aspectele etice, cât şi pe cele psihologice. Calea acestei recalibrări a interesului a fost deschisă de Petrarca, dar au urmat sute de tratate de retorică, mulţi dintre gânditorii de frunte ai Renaşterii contribuind la dezbaterea care a legat retorica de ideea unei *vita activa*, atât de lăudată în epocă.

Este firesc ca un istoric al filosofiei să se întrebe dacă accentul pe care Renaşterea l-a pus pe retorică a reprezentat o contribuţie la filosofie sau dacă – aşa cum au afirmat chiar unii gânditori ai Renaşterii – retorica este de fapt an ti filosofi că. Platon a fost redescoperit în Renaştere, operele sale fiind publicate în latină şi dobândind o influenţă considerabilă, iar atacurile sale împotriva sofiştilor şi a trucurilor lor retorice din dialogul *Gorgias* (tradus în latină de Leonardo Bruni) erau deja bine-cu nos cute. Celor sceptici în privinţa faptului că Renaşterea a făcut mai mult decât să se folosească în mod oportunist de bruma de filosofie utilă din punct de vedere retoric, provenită dintr-o sursă sau alta, li se pot indica paradoxurile, inadvertenţele şi relativismul care au rezultat. Drept răspuns, poţi spune că a te gândi la complexităţi le vieţii reale, la alegerile dificile pe care adesea oamenii sunt

siliţi să le facă, la schimbările şi vari abilitatea experienţelor şi circumstanţelor duce, desigur, la apariţia unei incoerenţe. Retorii Renaşterii puteau pretinde că filosofía, care caută absoluturile, se bucură de luxul de a ignora realităţile, pe când retorica le respectă şi le abordează. Ei puteau menţiona observaţia lui Aristotel din *Retorica,* potrivit căreia această artă, *techne,* este esenţială pentru aspectele practice ale vieţii şi societăţii şi să citeze remarca lui Cicero, care afirma că „pentru noi, oratorii aparţin domeniilor mai vaste ale înţelepciunii şi învăţăturii". Şi puteau să observe, împreună cu Cicero, că Platon însuşi era un exponent formidabil al retoricii în scrierile lui.

Este însă incontestabil că preocupările multora dintre gânditorii Renaşterii au fost foarte departe de dezbaterile tehnice ale scolasticilor şi succesorilor lor, chiar şi ale acelora care îşi declarau adeziunea la platonismul reînviat al epocii lor. Renaşterea platonismului şi umanismul sunt interesante; interesantă, dar într-un mod diferit, este şi energia investită de gânditorii Renaşterii în magie, alchimie, astrologie, hermetism şi Cabala. Toate aceste „ştiinţe oculte" au cunoscut un avânt extraordinar mai ales în acele părţi ale Europei care fuseseră îndepărtate de sfera bisericii romano-catolice de către Reformă, principalul motiv fiind acela că autorităţile religioase din părţile protestante ale Europei nu aveau autoritatea sa, mai exact puterea de a stopa creşterea interesului faţă de ele. În spatele acestui interes au stat dorinţa de tinereţe veşnică, de nemurire şi de bogăţie, obţinute prin transformarea metalelor comune în aur (sau prin convingerea altora să ofere, prin „meşteşugul" lor, toate acestea).^ După cum vom vedea în Partea a III-a a cărţii de faţă, „Filosofía modernă", ştiinţa şi filosofía secolelor al XVI-lea şi în special al XVII-lea au apărut ca o reacţie la această situaţie.

PLATONISMUL RENAŞTERII

După cum a arătat expunerea de mai sus, dominanţa lui Aristotel în filosofía scolastică de mai târziu a adus cu sine tensiuni care, din cauza influenţei disputelor filosofice asupra doctrinelor teologice, au generat acuzaţii şi contraacuzaţii de erezie. Combinaţia dintre ideile lui Platon şi interpretările lor neoplatoniste l-au făcut pe acesta o figură mult mai agreabilă şi irenicâ din punct de vedere creştin, mai ales pentru creştinii neimplicaţi în aprigele dispute metafizice ale scolasticilor. Într-adevăr, dintr-o perspectivă creştină, ideile platoniciene au fost considerate ca având o influenţă pozitivă, iar scrierilor lui le-a fost conferită o semnificaţie mistică. Prin urmare, reintroducerea sa a fost primită cu braţele deschise de mulţi gânditori ai Renaşterii.

Platonismul nu a uzurpat aristotelismul, nici pe departe; însă creşterea interesului faţă de el a dus la slăbirea autorităţii celui de-al doilea, făcând mai puţin dificilă sarcina respingerii lui de către filosofii şi oamenii de ştiinţă de mai târziu, în special a celor din secolul al XVII-lea.

Renaşterea platoniciană este legată de un anumit eveniment petrecut într-un anume loc: Florenţa anului 1439. Cu un an înainte, o conferinţă ecumenică fusese mutată de la Ferrara la Florenţa, din cauza unei epidemii de ciumă. Această conferinţă, foarte controversată, avea, chipurile, misiunea de a repara schisma dintre ortodoxie şi catolicism, fiind însă luate în discuţie şi alte chestiuni complexe, nu în ultimul rând puterile papalităţii şi tensiunile militare dintre Sfântul Imperiu Roman şi Imperiul Otoman. Cosimo de' Medici cel Bătrân, conducătorul de facto al Florenţei şi fondatorul dinastiei de Medici, a fost un bărbat de o mare cultură şi s-a bucurat de oportunitatea oferită de mutarea conferinţei, pentru a-i primi pe învăţaţii bizantini care îi însoţeau pe ambasadorii de la Constantinopol. Unul dintre aceştia a fost George Gemistos (1355—1452), cunoscut sub numele de Plethon.

Plethon, un neoplatonician, era cel mai important cărturar din Bizanţ la vremea respectivă. În 1439, el a ţinut la Florenţa o cuvântare despre Platon şi diferenţele dintre Platon şi Aristotel, lăudându-l pe primul în defavoarea celui de-al doilea. Textele cuvântărilor au fost mai târziu publicate cu titlul descriptiv, *De differentiis Aristotelis et Platonis.* Această carte a provocat, fireşte, o controversă în care apărătorii lui Aristotel au încercat să-l discrediteze pe Platon, afirmând că platonismul era de fapt o religie care căuta să rivalizeze cu creştinismul. Aceasta a fost acuzaţia adusă lui Plethon de către George din Trebizonda, un aristotelian vehement, care l-a servit o vreme ca secretar pe Papa Nicolae al V-lea, un aristotelian la fel de entuziast. Lucrarea lui George, *Comparaţia philosophorum Aristotelis et Platonis*, la care cardinalul Basilios Bessarion, un fost student al lui Plethon, a răspuns în *În calumniatorem Platonis* („împotriva calomniatorului lui Platon”), este o combinaţie de erudiţie colosală şi polemică nestăpânită, aproape fanatică.^

Dar Plethon obţinuse efectul dorit: interesul faţă de Platon a fost puternic stimulat, la fel şi interesul faţă de învăţarea limbii greceşti, pentru ca Platon să fie citit în original. Căderea Constantinopol ului în mâinile otomanilor în 1453 i-a forţat pe savanţii săi să părăsească oraşul, printre ei şi pe Ioan Arghiropulos (1415—1487), care studiase la Padova şi se întorcea acum în Italia, unde alesese să se exileze. El s-a stabilit la Florenţa şi a ţinut atât cursuri de limbă greacă, cât şi de filosofie. Unul dintre elevii săi a fost Marsilio Ficino, care a tradus operele lui Platon în latină şi a condus Academia Platonică fondată şi finanţată de Cosimo de’ Medici la Florenţa. Ficino a tradus şi lucrări de Plotin, Porfir, lamblichos – şi mai puţin utilul, probabil, „Corpus hermetic”, care a jucat un rol foarte important în promovarea „ştiinţelor oculte” şi atunci, şi după aceea.

Academia Platonică a fost mai mult un club decât o universitate, fiind totuşi cea mai influentă organizaţie pentru difuzarea ideilor platoniciene în Europa secolului al XV-lea.

Rolul lui Ficino a fost unul central. Pe lângă traducerea tuturor lucrărilor lui Platon în latină, el a scris şi o lucrare intitulată *Teologia platoniciană,* oferind atât o introducere în neoplatonism, cât şi un argument pentru compatibilitatea acestuia cu creştinismul. Ficino afirma că sufletele omeneşti sunt, în nemurirea lor, legătura dintre lumea abstractă a ideilor şi lumea materială şi că ele sunt ceea ce conferă fiinţelor umane demnitatea lor specială. Inspirat de ideea lui Platon în privinţa ascensiunii către iubirea Binelui expusă în *Banchetul*, el a inventat termenul de „iubire platonică”, pentru a descrie iubirea sufletului pentru Dumnezeu atunci când, după ce trece succesiv prin diverse niveluri de cunoaştere, sufletul dobândeşte un contact nemijlocit cu el.

Dorinţa lui Ficino de a realiza o sinteză între filosofia lui Platon, hermetism şi creştinism a fost împărtăşită de elevul său Giovanni Pico della Mirandola (1463—1494), care a reuşit în scurta lui viaţă să dea un impuls atât umanismului, cât şi ştiinţelor oculte.

Pico a fost un aristocrat, cel mai tânăr fiu al unei familii care conducea oraşele Concordia şi Modena, din Italia, înrudită cu o serie de alte familii conducătoare italiene – Sforza, Este şi Gonzaga. A fost un copil precoce, iar mama sa şi-a dorit ca el să intre în rândul clerului, împotriva înclinaţiei sale. Ea a murit pe când el studia dreptul canonic la Bologna, ceea ce i-a permis să-şi îndrepte atenţia către filosofie, mergând mai întâi la Florenţa şi apoi la Paris pentru a-şi desăvârşi educaţia. Studiile sale au fost eclectice şi, pe lângă filosofie, latină şi greacă, a dobândit cunoştinţe de ebraică şi arabă şi a devenit familiar cu ideile caldeene şi zoroastriene, precum şi cu misticismul Cabalei (scrisă şi „Kabbalah”).

După întoarcerea de la Paris, Pico l-a cunoscut la Florenţa pe Marsilio Ficino, cu care a şi studiat şi care i l-a prezentat lui Lorenzo de’ Medici. Prima întâlnire între Pico şi Ficino a avut loc într-o zi pe care Ficino o stabilise, prin mijloace astrologice, ca fiind cea mai propice pentru publicarea traducerilor sale din Platon. Pico era sceptic în privinţa

astrologiei, însă această diferenţă de păreri nu a stat în calea relaţiei lor şi nici a admiraţiei lui Lorenzo de' Medici pentru el.

Într-adevăr, fără sprijinul lui Lorenzo, este puţin probabil că Pico ar fi reuşit să avanseze în carieră, mai ales că a fost implicat într-o poveste de adulter, fiind cât pe ce să sfârşească ucis de soţul furios. Însă şi mai riscant a fost planul său de a lansa la Roma o provocare către toţi savanţii din Europa, invitându-i la dezbaterea celor *900 de teze* ale sale, o lucrare pe care începuse s-o compună la Paris şi care, de atunci încolo, fusese extinsă la studii asupra tratatelor de magie, a Cabalei şi a textelor hermetice. Această serie eclectică de surse avea un fundament platonician, după cum demonstra eseul pe care l-a scris pentru a însoţi şi explica intenţia din spatele tezelor, *Discurs despre demnitatea omului.*

Discursul lui Pico începe cu următoarele cuvinte: „Preainvăţaţilor Părinţi, am citit în scrierile arabilor că sarazinul Abdala, fiind întrebat ce consideră el că ar trebui admirat cel mai mult în acest spectacol al lumii, a răspuns că nu consideră nimic mai admirabil decât omul. Iar celebra remarcă a lui Mercurius : *O, Asclepius, mare minunăţie este omul* o confirmă"T Deşi o mare parte din intenţia discursului era să caute să legitimeze o includere sincretică a Cabalei şi a altor învăţături mistice şi presupus antice în gândirea creştină, efectul principal a fost o celebrare înflăcărată a valorii umane şi a tot ceea ce este asociat cu viaţa în lume – o întoarcere la 90 de grade a atenţiei de la preocuparea de a ajunge în viaţa de apoi cu orice preţ. Aceasta este cheia umanismului în Renaştere; discursul lui Pico a fost descris ca un text extrem de important pentru înţelegerea esenţei sale.

Printre cercetările care trebuie încurajate şi celebrate, spunea Pico, citându-l pe Platon, se numără cele din domeniul matematicii.^ în Renaştere, a existat o legătură strânsă, în minţile oamenilor care nu aveau astâmpăr, între matematică şi artele oculte; termenii „a calcula" şi „a conjura" au fost adesea folosiţi în mod interşanjabil. Legitimarea matematicii

însemna legitimarea tuturor celorlalte cercetări suspecte. Pico afirma că a căuta cunoaşterea oriunde şi peste tot ridica omenirea deasupra restului creaţiei şi conducea la apropierea ei de Dumnezeu^, la fel cum Platon afirmase că atingerea cunoaşterii Formelor şi, în special, a Formei Binelui, reprezintă marea aspiraţie a demersului filosofic.

Preamărind virtuţile filosofice ale matematicii, Pico era de acord cu contemporanul său mai vârstnic Nicolaus din Cusa (1401—1464), cărturarul şi misticul german care considera matematica drept cea mai înaltă formă de cunoaştere, întrucât numai ea era privită ca fiind sigură. Această perspectivă plasa schema cunoaşterii lui Platon deasupra interesului empiric al lui Aristotel pentru ştiinţele naturale. Faptul că îl prefera pe Platon lui Aristotel nu l-a împiedicat pe Nicolaus să se bazeze pe metodologia empirică în anumite privinţe; lui îi este atribuită ideea măsurării pulsului unui pacient cu ajutorul unui ceas cu apă. Dar interesul lui Pico pentru numerologie şi implicaţiile mistice ale alfabetului îl plasează în tradiţia platonismului, inspirându-se din *Timaios* şi din folosirea de către Platon a tehnicii de a-şi enunţa doctrinele sub formă de revelaţii ale zeilor, pentru a scoate în evidenţă prioritatea caracterului mistic şi revelator în raport cu empiricul.

Faptul că principala moştenire a lui Pico o reprezintă nu valorizarea umanismului, ci genul de cabalism creştin la a cărui promovare a contribuit poate părea contradictoriu. În Spania secolului al XlII-lea, Raymundus Lullus fusese primul gânditor care manifestase interes faţă de potenţialul creştin al Cabalei, însă Pico a fost acela care i-a conferit ideii o valoare mai mare. Ea a fost continuată în secolele următoare de Johann Reuchlin, Paolo Riccio, Athanasius Kirchner şi alţii. Pentru Pico însuşi şi pentru Academia Platonică din Florenţa, viaţa politică tumultuoasă de la sfârşitul secolului al XV-lea a pus capăt promovării florentine a platonismului. Când Lorenzo de’ Medici a murit în 1492 – un an încărcat de evenimente majore: expulzarea maurilor şi a evreilor din Spania, „descoperirea” Lumii Noi de către Columb, publicarea lucrării

lui Leoniceno *Despre erorile lui Pliniu*, ameninţările cu invazia Italiei de către Franţa (care s-a şi produs doi ani mai târziu, în 1494) —Academia Platonică a fost închisă şi, în următorii doi ani, Pico şi colegul său umanist Poliziano – Angelo Ambrogini, 1454—1494, cunoscut şi sub numele de Poliţian – aveau să moară în condiţii suspecte, foarte probabil ucişi.

UMANISMUL RENAŞTERII

Astăzi, cuvântul „umanist” indică o persoană care are o perspectivă etică nereligioasă. În contextul Renaşterii, el desemnează savanţi şi intelectuali care credeau că *studia humanitatis* ale gramaticii, istoriei, poeziei şi eticii ar ajuta la creşterea unor cetăţeni împliniţi şi eficienţi, dedicaţi unei *vita activa* inteligente. Sursa şi inspiraţia pentru materialul acestor studii era în mod explicit Antichitatea clasică, la fel de explicit fiind exclus scolasticismul medieval. Redescoperirea şi valorizarea culturii intelectuale a epocii clasice a fost în mod expres văzută ca o reînviere – *renaştere* – de către liderii noii mişcări, iar trăsătura ei centrală definitorie este umanismul.

Poetul şi diplomatul din secolul al XlV-lea Francesco Petrarca (1304—1374) este numit „Părintele umanismului”, întrucât colecţionarea manuscriselor antice, pledoaria sa pentru valoarea gândirii şi literaturii clasice şi descrierea perioadei cuprinse între Antichitatea clasică şi redescoperirea valorilor acesteia în epoca lui, sub numele de „Evul Mediu”, îl fac promotorul conştient al unei noi perspective. Marea faimă de care s-a bucurat ca poet în timpul vieţii a contribuit la răspândirea influenţei sale şi a aprins şi în sufletul altora o pasiune similară pentru trecutul clasic. Aceasta a inclus entuziasmul pentru descoperirea unor manuscrise uitate prin mănăstiri şi arhive prăfuite şi încurajarea traducerii şi publicării lor, un entuziasm împărtăşit cu un efect benefic şi de alţii, spre exemplu de prietenul lui Petrarca, Giovanni Boccaccio, ciceronianul Coluccio Salutari şi, mai târziu, Poggio Bracciolini.

Boccaccio (1313—1375) este cunoscut mai ales pentru *Deeameronul,* o colecţie de povestiri pline de duh, inteligente şi uneori obscene, scrise în manieră naturalistă în italiana vernaculară. El a fost desemnat de *signoria* Florenţei (consiliul de conducere al oraşului-stat) să-l găzduiască pe Petrarca atunci când acesta a vizitat Florenţa în 1350, iar cei doi au devenit repede prieteni. Petrarca l-a încurajat pe Boccaccio să studieze literatura clasică, Boccaccio l-a numit „profesorul şi stăpânul meu", iar rezultatul a fost enciclopedia mitologiei greceşti şi romane scrisă de acesta din urmă, *Genealogia deorum gentilium,* un text esenţial pentru umanismul şi arta Renaşterii.

Coluccio Salutari (1331—1406), marele cancelar al Florenţei, ale cărui scrisori au fost descrise de importantul său rival Giangaleazzo Visconti, duce de Milano, ca fiind fiecare mai periculoasă decât o mie de cavaleri, şi-a modelat frumosul său stil literar după Cicero şi a cheltuit o avere colecţionând manuscrise antice şi redescoperind astfel *Epistulae ad familiarei* („Scrisori către prieteni") ale lui Cicero, care conţin comentarii şi argumente despre pierderea libertăţilor republicane ale Romei. Lucrarea târzie a lui Salutari, *De tyrano* („Despre tiran") datorează mult ideilor lui Cicero. Coluccio a fost un promotor generos al contemporanilor săi tineri şi talentaţi, printre aceştia numărându-se Poggio Bracciolini (1380—1459).

Una dintre cele mai mari descoperiri făcute scormonind prin vechile biblioteci şi arhive monastice i se datorează lui Bracciolini. El şi-a trimis căutătorii de manuscrise în toată Italia şi dincolo de graniţele ei, până în Germania, Elveţia şi Franţa, şi a recuperat foarte multe, de departe cel mai important fiind *De rerum natura* al lui Lucretius. Poziţia sa de secretar papal l-a ajutat în această întreprindere, în urma căreia s-a îmbogăţit; vânzarea unui manuscris de Titus Livius a finanţat cumpărarea unei frumoase vile pe valea Arnoului, pe care a umplut-o cu antichităţi.

Bracciolini a intrat într-o dispută celebră cu filologul

Lorenzo Valla (1407—1457), ale cărui lucrări despre rafinamentul literaturii latine, apărarea tezelor lui Epicur despre plăcere şi dezvăluirea naturii false a „Donaţiei lui Constantin”^ printr-o muncă de detectiv lingvistic îl făcuseră celebru. Valla afirma că textele biblice ar trebui supuse aceleiaşi analize filologice ca şi textele autorilor clasici. Bracciolini a răspuns că literatura seculară şi cea divină ar trebui tratate în mod diferit. Bătălia lor s-a purtat într-o serie de publicaţii detaliate şi s-a încheiat cu prietenia celor doi— deşi, la un moment dat, Bracciolini îl descria pe Valla drept „nebun”, din cauza felului în care gândea. Ideile lui Valla cu privire la aplicarea unei critici radicale textelor biblice au fost implementate pe deplin abia în secolul al XlX-lea, în Germania.

Poetul şi savantul Poliziano, menţionat mai sus în legătură cu Pico della Mirandola, a fost un inovator în stilistica latină, la fel ca Salutari, cu un secol înainte. El i-a tradus în latină pe Homer, Epictet, Galenus şi Plutarh şi a publicat ediţii cât mai fidele ale operelor lui Virgiliu şi Catullus. A fost tutore al copiilor lui Lorenzo de’ Medici, fiind invitat de Ficino să ţină prelegeri despre literatura clasică la Academia Platonică. Acolo i-a influenţat pe mulţi dintre studenţii veniţi din toată Europa, promovând pasiunea pentru Ovidiu şi Pliniu cel Tânăr, printre alţii, şi încurajând o mai mare precizie în traducerea şi editarea textelor clasice.

După cum arată aceste scurte prezentări ale umaniştilor de frunte, umanismul Renaşterii a fost mai presus de toate o mişcare educaţională. Academia Platonică de la Florenţa nu a fost decât una dintre expresiile acestuia. La Ferrara, excepţionalul profesor Guarino Veronese (1374—1460), cunoscut şi sub numele de Guarino din Verona, a tradus Strabon şi Plutarh şi a scris comentarii la diverşi autori clasici, inclusiv Aristotel şi Cicero. Pentru a-şi rafina cunoştinţele de greacă, Guarino studiase la Constantinopol, în torcând n-s e de acolo cu o valoroasă colecţie de manuscrise ale textelor clasice. La Mantova, Vittorino Rambaldoni (1378—

1446), cunoscut şi ca Vittorino da Feltre, a dezvoltat noi metode de predare a limbilor şi literaturilor clasice. La fel ca Guarini, a plătit adesea din propriul buzunar studiile tinerilor săraci. Faima sa de profesor a determinat multe dintre personalităţile de frunte ale Italiei, inclusiv pe Bracciolini, să-şi trimită copiii la şcoala lui, care a fost de fapt prima şcoală seculară cu internat din Europa. Unul dintre cei mai cunoscuţi elevi ai săi a fost Federico da Montefeltro, devenit mai târziu duce de Urbino, al cărui nas coroiat, uşor recognoscibil, este o trăsătură distinctivă a portretului pe care i l-a făcut Piero della Francesca. Federico a câştigat bani pentru ducatul său angajându-se să fie *condottiere,* general mercenar, în fruntea propriei sale armate; cu toate acestea, învăţătura lui Vittorino, în mod evident, s-a menţinut, fiindcă Federico avea obiceiul de a pune să i se citească în fiecare dimineaţă texte clasice şi, mai ales, filosofice, în timp ce lua micul dejun în tabără.

Educatorii umanişti credeau că literatura clasică oferea disciplină intelectuală, pregătire morală şi gusturi civilizate. Ea era considerată ca fiind deosebit de utilă celor destinaţi să ocupe poziţii de conducere în societate şi pe scena culturală. A fost un ideal care s-a menţinut o lungă perioadă, fiind doar de curând abandonat, din motive mai practice şi mai puţin elevate. După cum sugerează exemplele lui Guarino şi Vittorino, *studia humanitatis* au fost în principal, dar nu exclusiv, o trăsătură mai degrabă a educaţiei şcolare, decât a celei universitare; mult mai mulţi oameni frecventau şcoala decât universitatea, iar în universităţi, studiul dreptului, al medicinei şi teologiei, precum şi disputele în privinţa metafizicii şi logicii, care se aflau în centrul studiului filosofiei, erau încă dominante. Dar până şi aici studierea limbii greceşti, a retoricii şi a poeziei clasice câştigau tot mai mult teren, iar mulţi intelectuali umanişti au fost invitaţi să ţină prelegeri sau să devină profesori – Guarino, de exemplu, a devenit profesor de greacă la Universitatea din Ferrara.

Pentru societate, însă, faptul că era mai probabil ca aceia care primeau o educaţie umanistă să devină mai degrabă

cancelari ai oraşelor-stat sau secretari ai papilor decât profesori universitari a fost un avantaj, fiindcă ei transferau perspectiva liberală şi orizonturile mai largi ale educaţiei lor în chestiuni practice. Şi nu doar cancelarii şi secretarii, ci şi prinţii şi papii au primit o asemenea educaţie, nu puţini devenind, la rândul lor, patroni ai educaţiei şi culturii umaniste.

La jumătatea secolului al XV-lea, inventarea tiparniţei mobile de către Johannes Gutenberg a dat un impuls colosal comerţului cu carte; în câteva decenii, fiecare mare oraş din Europa avea una sau mai multe tipografii, iar către sfârşitul secolului, aproximativ două milioane de volume ieşiseră de sub tipar, inclusiv sute de ediţii ale textelor clasice traduse şi editate de umanişti. La drept vorbind, industria cărţii înflorise chiar şi înainte de acest eveniment, cererea de scribi şi copişti crescând rapid şi fiind introduse noi forme de scriere, pentru a face copierea mai rapidă şi mai lizibilă. Elaborata scriere gotică, ce fusese suficientă pentru bibliotecile monastice şi colecţionarii privaţi bogaţi, a făcut loc unei forme de minusculă inventată de Bracciolini (el credea că minuscula originală era romană, dar de fapt era carolingiană) şi unei scrieri populare, folosită pe scară largă, cu cursive italice, inventată de Niccolo de Niccoli (1364—1437), unul dintre umaniştii care au înflorit sub patronajul lui Cosimo de' Medici cel Bătrân şi care a adăugat inovaţiilor sale caligrafice tehnica de succes a editării textelor în paragrafe şi capitole, cu cuprinsul la început. Când tiparul a devenit foarte răspândit, italicele lui Niccoli au reprezentat forma de scriere cel mai frecvent aleasă. Cu toate acestea, minuscula lui Bracciolini este strămoşul celor mai cunoscute tipuri de fonturi din ziua de azi.

Relaţia umanismului cu filosofia în Renaştere se vede cel mai clar în etică şi în teoria politică. Acestea două, alături de „oeconomie", formau un tot. Sursa acestei concepţii a fost un set de texte ale lui Aristotel: *Etica Nicomahică*, *Politica* şi o lucrare intitulată *Economia*, atribuită lui, deşi nu a fost scrisă

de el (autorul ei necunoscut fiind, prin urmare, numit „pseudo-Ar istotel”). Aristotel însuşi descrisese etica şi politica drept parte dintr-un întreg, iar comentatorii săi de mai târziu i-au urmat exemplul, recunoscând combinaţia tripartită a cercetărilor sub denumirea de „filosofie practică”. În Renaştere, atât aristotelienii, cât şi platonicienii au continuat tradiţia, ea dăinuind până în secolul al XVITlea.

A existat o anumită naturaleţe în această viziune prin aceea că fiecare dintre ramuri se lega de celelalte în mod logic: individul, gospodăria şi sta ml constituiau subiectele eticii, economiei şi, respectiv, teoriei politice. Albertus Magnus descrisese legătura dintre ele în termenii relaţiilor unui individ: relaţia unui individ cu el însuşi, relaţiile individului la nivel domestic, cu familia sa, şi relaţiile individului la nivel civil, cu societatea din care face parte. Studentul lui Albertus, Toma dAquino, a elaborat această viziune a sociaiităţii naturale a omenirii în comentariul său la *Etica Nicomahică* a lui Aristotel, ea rămânând dominantă de-a lungul întregii perioade a Renaşterii.

Ceea ce a adăugat Renaşterea a fost o intensificare a interesului pentru natura umană însăşi, dat fiind că aceasta era baza filosofiei practice. Petrarca a pretins a fi primul care a încetat să deplângă suferinţa omului – „valea plângerii” pe care se concentrase creştinismul medieval –, celebrând în schimb demnitatea umană. A făcut-o în lucrarea *De remediis utriusque Fortunae* (tradusă în 1791 de Susannah Dobson cu titlul „Petrarch’s View of Human Life”), o serie de 254 de dialoguri înţelepte şi adesea pline de vervă, având în centru tema stoică a modestiei şi a tăriei de caracter.

Tema „demnităţii omului” fusese pusă pe tapet cu ceva timp în urmă de Papa Inocenţiu al IlI-lea (1160—1216), care, într-o prefaţă la una dintre scrierile sale despre suferinţa speţei umane, afirma că intenţionase să echilibreze dezbaterea respectivului subiect cu ceva pozitiv, dar că nu a reuşit să o facă. Petrarca şi Pico della Mirandola au fost doar doi dintre cei care au acceptat provocarea: au urmat alte tratate, care,

la rândul lor, au declanşat reacţii contrare, reiterând ideea că viaţa în trup este oricum, numai demnă şi fericită, nu. Un asemenea respondent a fost Poggio Bracciolini, în a sa *De miseria humanae conditionis* („Despre suferinţele condiţiei umane”).

Discuţiile despre natura umanităţii implicau comparaţii între oameni şi alte specii de animale. A devenit un loc comun ideea că omul este „copilul vitreg al naturii”, deoarece, din întreaga creaţie, el este singurul care vine pe lume gol şi lipsit de apărare, fără gheare şi dinţi ascuţiţi, fără iuţeală sau protecţia unei carapace şi aşa mai departe – însă înzestrat cu un dar: cel al inteligenţei. Ficino afirma că inteligenţa îl face pe om să fie divin, fiindcă, prin intermediul ei, poate exploata toate avantajele pe care le au celelalte animale – puterea boului, iuţeala calului, lâna oilor, care să-i ţină de cald –, pe când animalele nu pot să se folosească decât de singurul avantaj cu care le-a înzestrat natura.

Superioritatea omului în aceste privinţe nu a fost trecută cu vederea. Anselm Turmeda, un călugăr franciscan convertit la islamism, care, sub numele de Abd-Allah at-Tarjuman, a devenit vizir sau secretar în Tunis, a scris o relatare glumeaţă a unei dispute între el şi un măgar cu privire la cine era mai nobil. Turmeda scoate în evidenţă faptul că oamenii construiesc palate şi oraşe; măgarul răspunde că albinele şi furnicile fac la fel. Turmeda spune că oamenii se hrănesc cu carnea altor animale; măgarul spune că viermii mănâncă şi ei carnea omului în mormânt. Discuţiile continuă fără un avantaj de partea omului, până când Turmeda – aflat, în mod evident, încă în paradigma sa de franciscan ne convertit – subliniază că Dumnezeu s-a făcut el însuşi om, forţând astfel măgarul să se recunoască învins.

întruparea lui Hristos a fost considerată argumentul suprem în preamărirea demnităţii omului: faptul că Dumnezeu însuşi glorificase natura umană, devenind om pentru a-şi îndeplini planul său universal. Existau paralele care să fie celebrate: asemenea Treimii, sufletul omului are trei părţi: intelectul,

memoria şi voinţa. Un platonician putea modifica uşor această paradigmă, citând raţiunea, spiritul şi pofta lui Platon drept cele trei diviziuni ale sufletului. Nicolaus din Cusa afirma că puterea de imaginaţie şi de creativitate a omului erau o reflectare a puterii zeităţii în crearea lumii; omul era zeul lumii sale mentale, pe care singur a creat-o. Cartea Genezei din Vechiul Testament era citată pentru a dovedi că Dumnezeu îl făcuse pe om un zeu în lumea sublunară, dându-i putere asupra tuturor lucrurilor.

Probabil că finalul logic al acestor idei din ce în ce mai automăgulitoare despre demnitatea omului ca o creatură cvasidivină l-a reprezentat concepţia lui Pico despre omul care se poate crea pe sine, care poate fi ceea ce alege să fie şi poate ocupa orice poziţie în schema lucrurilor, de la cea mai de jos până la cea mai înaltă. Asta lasă să se înţeleagă că pentru om nu există un loc predestinat, ci există, în schimb, o poziţie aproape supranaturală, situată în afară, deasupra şi pe lângă toate celelalte lucruri, o poziţie eroică de observator şi oglindă a lumii. Aceasta este perspectiva lui Charles de Bovelles (1475—1566). Epistola dedicatorie a lucrării sale *Liber de sapiente* („Cartea înţeleptului”) începe astfel: „Când Apollo din Delphi a fost întrebat care ar fi adevărata şi cea mai adâncă înţelepciune, se spune că ar fi răspuns, «Omule, cunoaşte-te pe tine însuţi»„. El adaugă că, întrucât Psalmii spun că cea mai mare prostie de care este capabilă omenirea e ignoranţa de sine, se poate vedea că, pentru om, a se cunoaşte pe el însuşi înseamnă a cunoaşte cu adevărat ceva măreţ.

Viziunea exaltată a naturii umane cultivată de umanismul Renaşterii şi-a întâlnit opusul la fel de prezumţios în Reforma din secolul al XVI-lea şi în reafirmarea sumbră de către protestanţi a naturii căzute a omenirii, rezultatul păcatului lui Adam în Eden. Una dintre tezele centrale ale calvinismului, de exemplu, este aceea că depravarea şi neputinţa omului pot fi mântuite doar prin graţia lui Dumnezeu; frazele frumoase ale lui Pico şi Bovelles sunt false, fiindcă omul se naşte bolnav de

moarte şi poate fi salvat doar prin sacrificiul lui Hristos pe cruce. În termeni mai puţin apocaliptici, scepticismul raţional al lui Michel de Montaigne (1533—1592) a contribuit şi el la demontarea prezumţiilor tradiţiei „demnităţii omului”; Montaigne a sublimat că gânditorii care susţineau superioritatea oamenilor prin aceea că ei stau drept şi pot privi stelele, în vreme ce animalele îşi ţin capul plecat şi privesc doar în pământ uitaseră de cămile şi de struţi, a căror poziţie dreaptă şi ale căror gâturi lungi îi plasează mai aproape de stele decât se află omul.

Umaniştii Renaşterii au fost creştini, cel puţin la nivel confesional şi de practică, indiferent de ceea ce gândeau în particular, întrucât nu exista viaţă în afara religiei. Dar este neîndoielnic că majoritatea a crezut îndeajuns învăţătura creştină încât să considere că, pentru omenire, binele cel mai mare era urcarea la ceruri după moarte sau măcar după o perioadă nu foarte împovărătoare petrecută în purgatoriu, pentru a fi curăţaţi de păcatele pe care le comiseseră din pricina presiunilor exercitate de natura umană şi de o lume nedreaptă. Aristotel fusese de părere că binele suprem, *summum bonum*, era fericirea, *eudaimonia,* iar Renaşterea a identificat-o cu viaţa eternă în prezenţa lui Dumnezeu, aşa cum era ea promisă celor credincioşi şi virtuoşi, ca recompensă. Însă optimismul umanist i-a determinat să creadă că, deşi *adevărata* fericire putea fi doar cea postumă, pe care tocmai am descris-o, o formă de fericire poate fi atinsă şi în această viaţă, o reflecţie sau imitaţie, evident, deteriorată şi imperfectă, a supremei fericiri postume. Oficial, ca să ne exprimăm astfel, aceasta era considerată cea mai accesibilă oamenilor înţelepţi şi învăţaţi, a căror relaţie cu Dumnezeu în timpul vieţii în această lume este una exemplară; dar arta Renaşterii spune o poveste mai generoasă despre sursele plăcerii şi bucuriei, contemplarea frumuseţii fiind una dintre ele.

Trebuie reamintit faptul că în primele secole din istoria religiei lor, creştinii aşteptau întoarcerea iminentă a lui Mesia

şi instaurarea Regatului Cerului. Sfanţul Pavel promisese că „sfinţii nu vor vedea putrezirea”^ – cu alte cuvinte: niciun sfânt, inclusiv cei care fuseseră martirizaţi, nu va putrezi în mormânt – înainte de *Parousia* sau a Doua Venire. Acesta este motivul pentru care scripturile spun că omul ar trebui să dea tot ceea ce are, fiindcă averile nu sunt necesare în împărăţia Cerului; că nu ar trebui să-şi facă niciun fel de planuri („nu vă îngrijoraţi, dar, de ziua de mâine”^), fiindcă nu există niciun mâine; şi să nu se căsătorească, fiindcă nu e timp sau rost să întemeieze o familie. Anahoreţii şi isihaştii care s-au refugiat în deşert pentru a scăpa de tentaţii şi a se supune acestor porunci au fost printre foarte puţinii care au încercat să trăiască potrivit lor. Când însă, în secolul al IV-lea e.n., creştinismul a devenit religia oficială a Imperiului Roman, iar trupurile sfinţilor – exhumare pentru a fi depuse în biserici, unde se aştepta ca ele să reprezinte o sursă de miracole – s-au descoperit putrezite, a fost necesară o nouă teorie: şi astfel doctrina nemuririi sufletului a fost împrumutată din neoplatonism pentru a fi oferită.

Numai că aceasta nu a fost singura nevoie. învăţăturile scripturilor erau imposibil de urmat; prin urmare, trebuiau împrumutate idei etice mai adaptate unei vieţi omeneşti normale în lume, iar singurul loc de unde puteau fi împrumutate era filosofía „păgână”. Sf. Vasile cel Mare din Cezareea (330—379) a arătat cum se putea face acest lucru; în *Cuvânt către tineri (cum pot întrebuinţa cu folos literatura scriitorilor eleni),* el recomanda o folosire selectivă a scrierilor filosofice păgâne ca un ajutor pentru reflecţia asupra virtuţii, afirmând că, dacă alegeau texte compatibile cu doctrina creştină, vor avea de câştigat prin aceea că: „După ce ne-am obişnuit să privim soarele în apă, putem să ne îndreptăm privirile şi spre lumina lui”.^- Alţi Părinţi ai Bisericii i-au urmat exemplul, în general preferând ca surse de inspiraţie stoicismul şi platonismul, nu aristotelismul şi epicureismul. Concepţiile etice ale lui Aristotel au fost reabilitate prin lucrările lui d’Aquino; dar, în Renaşterea înaltă, atât Cicero,

cât şi Seneca au ajuns să fie admiraţi, Erasmus din Rotterdam (1466—1536) îndeosebi afirmând că Cicero îi făcea de ruşine pe mulţi creştini şi merita să fie redenumit „Sfântul Cicero”. Aceste opinii beneficiau de o largă susţinere, făcându-l pe unul dintre comentatori să afirme că Dumnezeu permisese ca scrierile păgânilor să supravieţuiască tocmai pentru că, prin comparaţie, ele puteau fi o mustrare a creştinilor pentru greşelile lor.

Dar dezbaterea nu a fost nicidecum unilaterală. Reflectând asupra filosofiei morale păgâne, Salutari observa că anticii fuseseră preocupaţi de acţiunea exterioară, în timp ce creştinismul este preocupat de conştiinţa interioară. Alţii au dus ideea mai departe, spunând că pentru păgâni alegerea etică depinde de raţiune, în vreme ce pentru creştini contează chestiunea mult mai importantă a lucrării Sfântului Duh înăuntrul lor. Asta i-a determinat pe unii gânditori să respingă în cele din urmă ideea că etica clasică şi creştinismul erau în vreun fel compatibile şi reciproc utile. Matteo Bosso (1427—1502) afirma că filosofía nu oferă nimic în chestiunea eticii, pentru că îi lipseşte lumina divină a înţelepciunii lui Hristos. Lorenzo Valla şi alţii au fost de acord cu această viziune. Când, în deceniile de la jumătatea secolului al XVI-lea, a avut loc Reforma, acest punct de vedere a fost susţinut şi de o serie de teologi protestanţi.

Protestanţii, însă, au fost la fel de divizaţi în această privinţă ca şi adversarii lor romano- catolici. Luteranul Philipp Melanchthon (1497—1560) susţinea că deşi Căderea şi nevoia de mântuire prin credinţă în Hristos erau consideraţiile centrale în creştinism, folosirea raţiunii pentru a înţelege şi urma legea naturii cât timp suntem în viaţă era în concordanţă cu voinţa lui Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu a înzestrat omul cu raţiunea de a proceda în felul acesta. Luther însuşi urmase sfatul Sfântului Pavel, făcând distincţia între ceea ce-i aparţine lui Dumnezeu şi ceea ce-i aparţine Cezarului, implicaţia fiind aceea că în viaţa trăită în această lume este necesar să te supui dictatelor raţiunii morale.

Rezultatul a fost că, mulţumită lui Melanchthon, unii predicatori şi educatori protestanţi au simţit că li se permite să facă uz de etica filosofică păgână ca de un supliment la scriptură – cu condiţia ca cele două să fie compatibile.

Luther a fost, în general, de acord cu această practică, deşi a simţit nevoia să atace folosirea de către filosofii scolastici a eticii aristotelice, pe care o vedea ca pe o negare a doctrinei graţiei. întrucât el nu a fost singurul care i-a criticat mai degrabă pe aristotelieni, decât scrierile propriu-zise ale lui Aristotel însuşi, o ramură a studiilor comparative ale lui Aristotel şi ale scripturii a devenit un element permanent în dezbaterea filosofico-teologică a secolului al XVI-lea. Pentru umaniştii platonicieni a fost mai uşor să-şi reconcilieze admiraţia pentru Platon cu devotamentul faţă de scriptură, întrucât noţiunea lui de bine suprem era uşor identificabilă cu perspectiva creştină. În fond, Platon afirmase în mod repetat – în *Phaidon, Republica, Banchetul* – că, doar în starea sa neîntrupată, sufletul poate contempla perfect Binele suprem, iar acest lucru nu era mai deloc diferit de ceea ce propovăduia doctrina creştină cu privire la suprema fericire postumă a vieţii eterne alături de Dumnezeu. Dintre ideile lui Platon, pe care umaniştii creştini le găseau atractive, la loc de cinste se afla teoria iubirii, aşa cum era ea expusă în *Banchetul,* fiindcă aceasta se potrivea foarte bine cu doctrina optimistă a credinţei lor că Dumnezeu este iubire şi că sufletul omului urcă spre îmbrăţişarea iubirii sale prin iubire.

în universităţi, Aristotel era încă figura dominantă în studiile de etică, se scriau în continuare comentarii la *Etica Nicomahică* şi tratatele morale la baza cărora stătea acest text erau publicate în număr mare. Unele comentarii şi tratate erau scrise în stilul scolastic, altele în stilul umanist, mult mai accesibil şi mai agreabil. Un exemplu pentru acesta din urmă este *Moralis in ethicen introductio* de Jacques Lefevre (din Etaples, 1455—1536), o lucrare foarte frumoasă, plină de exemple preluate din literatură şi din textele biblice, pentru a ilustra ideile lui Aristotel. Lefevre a fost un savant care,

printre altele, a scris introduceri la lucrări ştiinţifice, etice, politice, logice şi metafizice ale lui Aristotel, a editat *De arithmetica* lui Boethius şi a tradus Biblia. A fost unul dintre principalii importatori ai umanismului în Franţa.

Stoicismul şi epicureismul nu au fost la fel de influente în Renaştere ca platonismul şi aristotelis mul, dar au fost la rândul lor cunoscute. Stoicismul a avut o anumită influenţă, însă epicureismul a fost privit cu ostilitate, din pricina faptului că identificarea plăcerii drept cel mai mare bine, chiar şi atunci când se înţelegea ce însemna cuvântul „plăcere”, era condamnată. Cei care au căutat să-l apere pe Epicur, afirmând că acesta din urmă era mult prea adesea criticat de oameni care nici măcar nu-l citiseră, au descoperit probabil că tentativa lor de reabilitare a filosofului antic n-a reuşit decât să completeze şirul acuzaţiilor care li se aduceau: doi asemenea gânditori, Giordano Bruno (1548—1600) şi Giulio Cesare Vanini (1585—1619), au fost arşi pe rug.

Aşa cum se poate remarca din aceste observaţii, Renaşterea nu a fost o perioadă de dezbateri etice originale, ci de eforturi fie de a reconcilia filosofia morală cu doctrina creştină, fie de a o respinge. În primul demers, cel mai bun lucru care s-a încercat a fost deschiderea unui spaţiu în care preceptele bogate şi mature ale filosofilor păgâni puteau fi aplicate la viaţa din această lume, lăsând scriptura să se ocupe de ceea ce era necesar pentru lumea cealaltă. în acelaşi timp, este greu de negat faptul că spiritul tolerant degajat de filosofia Antichităţii păgâne avea o mare legătură cu spiritul umanist al Renaşterii; Erasmus este un bun exemplu de gânditor care a fost capabil să recunoască acest lucru în conformitate cu catolicismul său practicant. Iar concentrarea atenţiei asupra naturii umane şi ideile revigorante cu privire la posibilitatea de a găsi bucurie şi satisfacţie în viaţa din această lume au dat un impuls picturii, sculpturii şi poeziei, fără de care nu am fi fost unde suntem astăzi. Aceasta este indiscutabil cea mai mare contribuţie a gândirii umaniste şi etice a Renaşterii.

GÂNDIREA POLITICĂ A RENAŞTERII

Oraşele-stat italiene din perioada Renaşterii evoluaseră de-a lungul timpului, dar mai precis începând din secolul al Xl-lea, când multe dintre ele începuseră să capete forme distincte de comune independente, cu sisteme de guvernare proprii, recunoscute ca atare. Odată cu ele se dezvoltase şi o *literatură a sfaturilor,* atât pentru comune, cât şi pentru conducătorii şi administratorii lor, cu privire la scopurile şi artele guvernării.

Oficial, oraşele-state făceau parte din Sfântul Imperiu Roman, iar în secolul al XlII-lea, studierea dreptului roman în universităţile medievale ajunsese la un asemenea nivel de sofisticare, încât suzeranitatea împăratului asupra dominioanelor sale era juridic, cel puţin în teorie, indiscutabilă. Paradoxul este însă că oraşele-state erau, de facto, independente şi republicane. În timpul Renaşterii, mulţi dintre conducătorii oraşelor-state au ajuns să obţină titluri de duci şi de prinţi, iar locul alegerilor pentru funcţia de *podestâ* sau „deţinător al puterii” a fost luat de transmiterea ereditară a funcţiilor. Nu toate: dogii Veneţiei au fost în permanenţă aleşi, deşi doar de către semenii lor din bogatele familii de vază ale oraşului. Dar chiar şi la apogeul Renaşterii, de exemplu, în Florenţa secolului al XV-lea, conducătorul de facto – în acest caz Cosimo de’ Medici cel Bătrân – şi-a exercitat autoritatea sub acoperirea *signoriei* şi nu şi-a etalat nici puterea, nici bogăţia pe care le garanta ea. Succesorii săi s-au comportat în mod cât se poate de diferit.

Pe lângă problema autorităţii legale a împăratului – şi a regilor, reginelor sau prinţilor în alte părţi ale Europei –, exista de mult timp o poziţie corelativă, bazată pe argumentul Sfântului Pavel conform căruia conducătorii sunt hotărâţi de Dumnezeu, lor datorându-li-se loialitate şi supunere, fiindcă ei sunt regenţii temporali ai lui Dumnezeu pe pământ.^ Pentru oraşele-state italiene, aceste doctrine nu erau deloc atrăgătoare, aşa că redescoperirea lui Aristotel şi, în

particular, a *Politicii* sale, disponibilă în latină pentru prima dată în traducerea lui Guillaume din Moerbeke, în 1260, a fost extrem de bine-venită. Entuziasmul lui faţă de modelul o ras ului-stat, sprijinul său pentru sistemul de guvernare electivă şi preamărirea virtuţilor a ceea ce numea *stat* erau pe potriva sentimentelor italienilor. Din punctul său de vedere, cel mai bun sistem pentru un stat funcţional este cel în care există o clasă mijlocie mare, intermediară între cei mai bogaţi şi cei mai săraci dintre cetăţenii săi, ai cărei membri vor fi mai înclinaţi către echitate, moderaţie şi justiţie decât fiecare dintre celelalte clase, deoarece, spunea el, oamenilor relativ înstăriţi le este „mai uşor să se supună domniei raţiunii" şi sunt mai puţin înclinaţi către maşinaţiile politice.^ Prin urmare, ei vor constitui „un corp de oameni care acţionează pentru binele comun".

Comentarii la concepţia despre politică a lui Aristotel şi adaptări ale acesteia au înflorit mai târziu ca o nouă disciplină a „ştiinţei politice", începând cu d'Aquino şi continuând neabătut până la clasici precum Machiavelli şi cei care au venit după el. În conformitate cu scriptura, s- a susţinut că, în timp ce o „monarhie virtuoasă" trebuie să fie cea mai bună formă de guvernământ, fiindcă imită guvernarea monarhică de către Dumnezeu a lumii, în termeni practici, dezideratele păcii şi înfloririi economice trebuie privite ca justificând aplicarea principiilor aristotelice la doctrina statului. Asta susţinea Marsilio din Padova (1275—1342), care a mers chiar mai departe decât Aristotel, afirmând că autoritatea politică ultimă ar trebui să stea în mâinile poporului. În celebrul său tratat *Defensor pacis,* scris în timpul disputei dintre Papa Ioan al XXII-lea şi Ludovic al IV-lea de Bavaria, împăratul Sfântului Imperiu Roman, el a susţinut separaţia puterilor papală şi imperială – o perspectivă seculară – şi a adus argumente în favoarea afirmaţiei lui Aristotel că scopul guvernanţilor este acela de a satisface nevoia raţională a populaţiei de o „viaţă îndestulată". Unul dintre principalele argumente pe care le-a folosit în favoarea democraţiei a fost că, dacă oamenii sunt

sursa ultimă a legilor, ei vor fi mai înclinaţi să li se supună.

Din păcate pentru Marsilio, facţionalismul şi tulburările tot mai mari din oraşele-state ale Italiei au făcut ca încrederea lui în democraţie să pară deplasată. Unul după altul, oraşele au înlocuit formele de cvasi-democraţie cu oligarhii, în multe cazuri ereditare, astfel încât acuzaţia lui Dante că Italia căzuse sub domnia tiranilor părea, la începutul secolului al XIV- lea, a fi adevărată. Dar această evoluţie a fost susţinută de Petrarca şi de mulţi alţii pe temeiul că unul dintre principalele scopuri ale guvernului trebuie să fie menţinerea păcii şi ordinii, astfel încât vieţile individuale să poată înflori. Sub influenţa modelelor clasice şi a idealurilor umaniste, un element nou adăugat a fost acela că statul ar trebui să caute nu doar pacea, ci şi faima, onoarea şi gloria. Ei nu se refereau la obţinerea acestora prin acţiuni militare, ci prin promovarea artelor şi a studiului, înfrumuseţarea oraşelor şi dobândirea manierelor elegante: prin ceea ce a fost numit mai degrabă *virtus*, decât *vis* (forţă).

O astfel de perspectivă era categoric opusă argumentului lui d’Aquino, potrivit căruia căutarea gloriei este dăunătoare caracterului unui prinţ, ba chiar că „ţine... de sarcina bărbaţilor nobili ca ei să dispreţuiască gloria, precum şi celelalte bunuri lumeşti”.— într-un puternic contrast, Petrarca susţinea în scrisoarea sa despre guvernare, adresată lui Francesco da Carrara, că sfatul lui este precis destinat să arate calea spre „faimă şi glorie viitoare”.

Toma d’Aquino presupusese, împreună cu alţi scolastici, că pacea ar putea fi adesea obţinută prin folosirea forţei, acesta fiind motivul pentru care scrisese despre teoria „războiului just”, folosind idei din scrierile lui Augustin în legătură cu acest subiect. Umaniştii Renaşterii timpurii dispreţuiau ideea de forţă, socotind războiul bestial şi nedemn de lumea civilizată. *Virtus,* trăsătură de dorit pentru un conducător, include dreptatea şi generozitatea, dar şi eliberarea de avariţie şi mândrie; un asemenea conducător nu ar stârni nemulţumire în rândul poporului său sau animozitate printre

conducătorii şi locuitorii altor state. Caracterizarea pe care o face Petrarca conducătorului înzestrat cu *virtus* urmează îndeaproape modelul oferit de Cicero în *De officiis*, unde afirma că un conducător drept nu va întreprinde nimic care să dăuneze supuşilor săi, ci îşi va ţine promisiunile făcute acestora, asigurându-şi astfel dragostea şi încrederea lor. Aceasta era şi imaginea umanistă timpurie despre cum ar trebui să fie un bun conducător.

Dar chestiunile practice presau din nou. În panegiricul său despre măreţia Florenţei din *Laudativ Florentinae Urbis*, Leonardo Bruni (1370—1444) lăuda arta, arhitectura, bogăţia şi influenţa ei şi pretindea că totul se datora libertăţii Florenţei. Prin asta înţelegea două lucruri: că oraşul era capabil să se apere împotriva tentativelor de cucerire din exterior şi că instituţiile sale îl protejau împotriva cuceririi puterii de către o facţiune din interior. Rivalitatea cu Milanul lui Visconti întărise poziţia Florenţei ca putere militară, ceea ce explica fortificaţiile sale exterioare. Securitatea internă pe care o lăuda Bruni era – sau aşa pretindea el – un rezultat al constituţiei republicane mixte. Istoricii şi poeţii Romei insistaseră că gloria Romei a început abia în momentul în care s-a eliberat de tirania regilor; asta l-a făcut pe Bruni să tragă concluzia că „problemele care privesc poporul trebuie să fie decise de popor” şi că administrarea justiţiei trebuie să fie scrupuloasă.

Părerile lui Bruni se deosebeau de cele ale lui Petrarca şi ale umaniştilor precedenţi în două privinţe. în primul rând, Petrarca era de părere că pacea oraşului permite o viaţă de *otium,* petrecerea elegantă a timpului liber, în care pot fi cultivate artele şi învăţătura. Perspectiva lui Bruni era în linie cu cea a umaniştilor ulteriori, mai vehemenţi, care îl urmau pe Cicero şi preamăreau *vita activa.* În al doilea rând, Petrarca recomandase cultivarea *virtus* de către conducător; Bruni spunea că ar trebui cultivată de toţi locuitorii statului, astfel încât cetăţeanul ideal să fie unul în care spiritul de dreptate, prudenţa, curajul şi temperanţa se combină – de asemenea, o

afirmaţie pur ciceroniană.

Speranţa că oraşele-state puteau să adopte sau să menţină modelul florentin lăudat de Bruni a avut viaţă scurtă; din ce în ce mai mult, guvernele lor au căzut, mai întâi în mâinile oligarhilor, apoi ale prinţilor. Rolul celor care scriau despre guvernare s-a modificat odată cu vremurile schimbătoare, ajungând să se concentreze asupra consilierii conducătorilor cu privire la modalităţile de a-şi păstra şi extinde puterea. În vreme ce tratatele anterioare aveau ca subiect înflorirea statului, aceste noi tratate aparţineau genului „Oglinda prinţilor". Conducătorii Milanului, Manrovei, Siennei şi ai altor oraşe primeau astfel de opuscule din partea intelectualilor umanişti de la curţile lor, pentru ca, în cele din urmă, acelaşi lucru să se întâmple şi la Florenţa. Spre sfârşitul secolului al XV-lea, domnia familiei de' Medici nu se mai deosebea de domnia familiei Visconti la Milano şi, cu toate că exilul temporar al Medicilor – între invazia franceză a Italiei în 1494 şi revenirea lor la putere optsprezece ani mai târziu – îi permisese lui Girolamo Savonarola să restabilească ceva asemănător unui guvern republican, un principat medicean a fost inevitabil după întoarcerea lor. Acesta a fost contextul în care a scris Machiavelli.

Niccolo Machiavelli (1469-1527) a deţinut o poziţie înaltă în guvernul florentin timp de doisprezece ani, unii dintre cei mai tumultuoşî din istoria republicană, între 1494, când a fost răsturnat Piero de' Medici, iar Savonarola se afla în plină ascensiune, şi 1512, când familia de' Medici a revenit la putere. El a fost, succesiv, ministru de externe şi ministru de război al republicii. Pentru că rolul său presupunea călătorii frecvente la curţile regilor, împăraţilor, papilor şi generalilor în numele Florenţei, a avut şansa extraordinară de a observa diferite personalităţi şi sisteme; şi pentru că a fost însărcinat cu misiunea delicată de a negocia cu puteri mult mai mari decât Florenţa, a putut să-şi rafineze abilităţile analitice şi diplomatice, perfecţionându-le. în toţi anii în care a servit Florenţa, rapoartele şi scrisorile sale pline de sfaturi au fost

foarte apreciate, lăudate atât pentru perspicacitatea şi înţelepciunea lor, cât şi pentru calităţile lor literare.

întoarcerea familiei de' Medici în 1512 a pus capăt carierei lui Machiavelli. Viaţa lui aproape că s-a încheiat în momentul acela; a fost aruncat în temniţa de la Bargello şi torturat, fiind suspectat de acţiuni de conspiraţie. Din fericire, a petrecut în temniţă doar o scurtă perioadă, după care i s-a permis să se retragă la ferma sa de lângă Florenţa, unde, în anii care i-au mai rămas, şi-a exprimat imensa frustrare de a fi fost exclus din viaţa politică, scriind despre politică. A existat o consolare minoră: către sfârşitul vieţii a fost folosit din nou, înrr-o funcţie mai puţin importantă, ca reprezentant al Florenţei şi a participat activ la eforturile de a salva oraşul în timpul distrugătoarelor războaie italiene din anii 1520.

Principala moştenire a lui Machiavelli o reprezintă însă scrierile sale şi, mai cu seamă, clasica lui lucrare de consiliere politică, redactată într-o manieră directă şi de-a dreptul şocantă, *II Principe* („Principele", terminată în 1513). Mesajul ei este că *virtus* princiară nu înseamnă, cum susţineau alţi scriitori umanişti, promovarea justiţiei şi a păcii, ci abilitatea de a menţine statul, folosind ferocitatea leului şi şiretenia vulpii. A încerca să conduci doar prin virtute, spunea el, ar fi ruinător, deoarece adversari mai puţin scrupuloşi vor profita de asta.

Cu toate acestea, Machiavelli introduce un amendament cât se poate de semnificativ: atunci când caută în trecut exemple de conducători buni şi răi, el îi condamnă pe aceia care au ucis cu sânge rece, numindu-i pe suspecţii de serviciu din rândurile împăraţilor romani, însă menţionându-l în mod special pe Agathocle, tiranul Siracuzei, spunând „nu putem considera drept un act de merit faptul de a-şi ucide cetăţenii, de a-şi trăda prietenii, de a nu avea nicio credinţă, de a fi lipsit de milă (...), deoarece toate acestea îţi pot îngădui să cucereşti puterea, dar nu să obţii gloria".— Asta dovedeşte că Machiavelli considera că acţiunile unui principe ar trebui să vizeze securitatea şi beneficiul statului, nu propria-i persoană,

acesta fiind şi motivul pentru care el a recomandat neobosit Florenţei să-şi constituie şi să-şi menţină propria armată, în loc să folosească mercenari sau să încerce să-i miruiască pe invadatori; „de ce să le dai lor bani, ca să-i faci mai puternici, când ai putea să-i foloseşti pentru a te proteja singur?”, întreabă el în mod repetat.

Cea mai importantă sarcină a principelui, spunea Machiavelli, este de departe *mantenere lo stato,* păstrarea puterii. Nu numai că asta va stabiliza statul şi îi va aduce pacea, dar odată cu pacea îi va aduce şi onoarea. Pentru a păstra puterea, principele trebuie să posede *virtu,* un cuvânt pe care el l-a derivat din latinescul *virtus*, aşa cum este folosit şi de alţi scriitori din Renaştere, dar deosebindu-se de acesta în mod semnificativ prin aceea că, pe lângă curaj, mândrie, ambiţie şi competenţă, include, spune Machiavelli, şi *cruzimea* atunci când este necesar. *Virtu* machiavellian este astfel *virtus* plus *vis*, în contrast cu viziunea predecesorilor săi umanişti, conform cărora *vis* nu reprezenta o parte din *virtus.* Într-adevăr, el considera disponibilitatea unui prinţ de a folosi forţa ca fiind esenţială pentru şansele sale de succes, iar lipsa unei asemenea disponibilităţi, o explicaţie pentru slăbiciunea foarte multor state.—

Umaniştii dinaintea lui doriseră ca *virtus* a unui prinţ să includă standarde morale, precum cumpătarea şi sobrietatea, castitatea, generozitatea şi clemenţa. Machiavelli spune, dimpotrivă, că viciile personale sunt ¡relevante, atâta vreme cât nu pun statul într-o situaţie riscantă. Însă cea mai importantă, spunea el, este nevoia de a înţelege această realitate dură: că deşi ar fi minunat ca un prinţ să poată fi invariabil generos, milostiv şi să-şi ţină cuvântul, câştigând astfel iubirea supuşilor săi, aceste trăsături trebuie să facă loc necesităţii, atunci când aceasta din urmă dictează. Iar necesitatea se va dezvălui curând în multe circumstanţe în care generozitatea şi mila ar fi ruinătoare şi în care promisiunile nu pot fi ţinute; prin urmare, principele ar trebui să accepte şi că urmează să fie numit crud şi că este mai în

siguranţă dacă este temut, decât dacă este iubit.

El şi-a rezumat punctul de vedere, afirmând că un prinţ „trebuie la nevoie să ştie să facă răul”^, că, într-adevăr, datoria unui prinţ e „să înveţe neapărat să poată să nu fie bun şi să ştie să fie sau să nu fie astfel după cum este nevoie”.— Cicero afirmase că un conducător crud nu e cu nimic mai bun decât un animal, criticând în *De officiis* folosirea vicleniei şi a forţei şi spunând că „viclenia pare să aparţină vulpii şirete, iar forţa, leului”. Machiavelli accepta deschis faptul că un conducător trebuie să fie atât leu, cât şi vulpe.^

Machiavelli face afirmaţia interesantă că, întrucât o mulţime de prinţi pretind că sunt generoşi şi miloşi când, de fapt, acestea nu sunt decât măşti în spatele cărora se ascunde rapacitatea, cetăţenii unui stat al cărui conducător este cinstit în privinţa metodelor lui ar putea ajunge să aibă încredere în el şi să-l admire mai mult decât pe cel care pretinde că posedă virtuţile convenţionale.— Dar, în final, cerinţele menţinerii puterii dictează modul în care trebuie să se comporte prinţul, prevalând asupra tuturor celorlalte considerente: *mantenere lo stato* este principiul suprem, şi, asemenea unei giruete, un prinţ trebuie să fie pregătit „să se îndrepte după cum îi poruncesc vânturile sorţii şi schimbările ei”.^

Alţi teoreticieni florentini ai politicii, cel mai important dintre ei fiind prietenul lui Machiavelli, Francesco Guicciardini (1483—1540), aveau obiceiul de a ridica în slăvi constituţia Veneţiei, considerând-o perfectă şi cea mai de dorit. Argumentul lui Guicciardini era acela că Veneţia ajunsese la un echilibru între ordinele sociale în stat prin combinarea celor mai bune trăsături ale tuturor genurilor de state – cele conduse de o singură persoană, cele conduse de câţiva oameni şi cele conduse de mulţi. În cazul Veneţiei, constituţia mixtă împărţea puterea între doge, senat şi popor. În replică, Machiavelli s-a răzgândit, scriind o altă carte, foarte diferită ca perspectivă de *Principele.* Aceasta a fost intitulată *Discursuri*, fiind în mod evident un studiu al primelor zece cărţi ale istoriei Romei scrise de Titus Livius,

Ab urbe condita. În această lucrare, Machiavelli a continuat să susţină ideea că scopul guvernării este să dobândească *grandezza*, gloria – dar nu pentru prinţ, ci pentru statul însuşi, aşa cum se întâmplase cu Roma. Iar pentru a dobândi glorie, un stat trebuie să fie liber, capabil să-şi gestioneze treburile interne în beneficiul tuturor locuitorilor săi. Cum interesele unui anumit prinţ s-ar putea foarte bine să nu coincidă cu interesele statului pe care îl conduce, cel mai bun tip de organizare este republica. „Măreţia ajunge în oraşe nu prin beneficii individuale, ci prin căutarea binelui comun", scrie acum Machiavelli, „şi nu este nicio îndoială că acest ideal poate fi atins în republici". Apoi continuă, adăugând că, atunci când oamenii sunt gardienii propriei lor libertăţi, aceasta din urmă va fi conservată mult mai eficient decât sub orice altă formă de guvernământ.

Spre deosebire de predecesorii şi contemporanii săi, Machiavelli a insistat că, pentru a-şi proteja libertatea, un stat ar trebui să-şi înarmeze cetăţenii şi să accepte că, uneori, asta ar putea duce la instabilitate şi dezordine. Dar acesta, spunea el, este un preţ care merită plătit pentru *grandezza* care s-ar putea naşte de pe urma independenţei şi a spiritului marţial, aşa cum s-a întâmplat cu Roma. În schimb, un stat precum Veneţia nu ar putea aspira niciodată la un nivel de grandoare similar. Cât priveşte dezordinea care s-ar putea isca în interiorul unui popor înarmat şi independent: ei bine, dacă cetăţenii obţin *virtu,* atunci statul va fi bine ordonat intern, iar dezordinea va fi evitată.

Un punct semnificativ de continuitate cu *Principele* este insistenţa lui Machiavelli asupra faptului că obiectivul prioritar – deşi în cazul de faţă acesta e reprezentat mai degrabă de viaţa, libertatea şi securitatea comunităţii, decât de puterea prinţului, aşa cum fusese în *Principele* – trebuie păstrat cu orice preţ: „de fiecare dată când în joc este securitatea fundamentală a comunităţii, nu ar trebui acordată nicio atenţie chestiunilor de dreptate sau nedreptate, clemenţă sau cruzime, demnitate sau josnicie; mai degrabă,

lăsând la o parte orice alt aspect al situaţiei, trebuie să fii pregătit să urmezi orice curs al acţiunii care va salva viaţa şi va menţine libertatea comunităţii ca întreg”. Necruţarea recomandată principelui este prin urmare propusă şi poporului, dacă nevoia o cere; asumarea de către Machiavelli a unei forme oneste de realism supravieţuieşte până la sfârşit.

Thomas Morus (1478-1535) preia în întregime ideea că o republică va înflori în mod optim, dacă toţi cetăţenii ei sunt devotaţi virtuţii – virtute, nu *virtus.* Spre deosebire de unii umanişti timpurii, precum Petrarca, pentru care un stat bun este un mijloc de a ajunge la *otium,* timp liber, pus în slujba unei vieţi aristotel ie ne contemplative, pentru cetăţenii *Utopiei* lui Morus scopul este căutarea virtuţii de dragul ei. Când toată lumea se bucură de beneficiile virtuţii individuale şi colective, de pacea internă, cât şi externă a statului, atunci acesta este liber şi nu poate fi şubrezit de „o uneltire a celor bogaţi, care, în numele şi sub ocrotirea statului, îşi văd doar de treburile şi de câştigul lor”.— Serviciul public este cea mai nobilă chemare; şi Morus recunoaşte forţa unei idei platoniciene (exprimată de personajul Raphael Hythloday), şi anume că abolirea proprietăţii private şi „o egalitate completă a bunurilor” ar face posibilă utopia pe care o descrie. Ideea este în mod conştient un derivat al *Republicii* lui Platon. Dar – probabil nu surprinzător – Morus însuşi încheie într-o notă de îndoială cu privire la un asemenea sistem complet de comunism, pe care îl percepe drept „izvorul” utopiei pe care o descrie Hythloday, adică „traiul îndeobşte, fără a întrebuinţa deloc banul – orânduire prin care se desfiinţează din temelie orice nobleţe, orice pompă, orice strălucire şi măreţie, tot lucruri care, după obşteasca părere, alcătuiesc adevărata podoabă şi frumuseţe a unui stat”.^ El nu încheie susţinând făţiş acest ultim punct de vedere; spune că i-ar plăcea să vadă în propria sa ţară multe dintre lucrurile pe care le descrie Hythloday; dar lasă deschisă discuţia asupra lucrurilor pe care nu i-ar plăcea să le vadă.

249 **Vezi Ctayling, *The Age of Genius* (2016), Partea a II I-a, *passim,* în special Capitolele 13 si 14. *(N.a.)***

250 **Bessation a fost pattiathul latin al Constantinopolului, fiind de două ori luat in calcul penttu a ocupa scaunul papal ia Roma. Este interesant de speculat ce difetenţă ar fi făcut un papă platonician în privinţa istoriei filosofiei şi a ştiinţei. *(Na.)***

251 ***C, Pico della Mirandola,*** *Despre demnitatea omului* **> *în*** *Raţionamente sau 900 de teze proptise spre a fi dezbătute in public, la Roma, in anul 1486, dar neacceptate* **•** *Despre demnitatea omului,* ***traducere de Dan Negrescu, studiu inîtoductiv de Cheotghe Vlăduţescu, Editura Ştiinţifica, Bucureşti: 1991, p. 121.*** *(N.t.)*

252 ***Ibidem.* p. 141. *(Nt)***

253 ***Ibidem.* p. 144. *(N.t)***

254 **„Donaţia lui Constantin·£ *{Donaţia Constantini)* este unul dintte cele mai cunoscute documente falsificate din istorie. Este vorba de un decret imperial prin care împăratul roman Constantin I ar fi transferat papei autoritatea pe care o avea asupra Romei şi a părţii vesrice a Imperiului Roman de Răsărit. Pe parcursul Evului Mediu, papalitatea s-a folosit de acest document pentru a-şi susţine pretenţiile de a deţine nu doar autoritatea spirituală asupra credincioşilor, ci şi pe cea temporală. în cele din urmă, Biserica însăşi a recunoscut că documentul nu era autentic. *(N.t.)***

255 **Faptele Apostolilor. 13:35 (versiunea C. Cornilescu). (*Nt.*)**

256 **Matei 6:34 (versiunea C, Cornilescu), *(Nt.)***

257 **Sfanţul Vasile cel Mare, *Serieri*, Partea întâia, Omilii la Hexaemeron, Omilii la Psalmi, Omilii şi Cuvântări, traducere, introducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti: 1936, Omilia a XXil-a, II, p. 563. *(N.t.)***

258 **Vezi Romani, 13: l-7 (versiunea C, Cornilescu). *(N.t.)***

259 **Aristotel. *Politiea,* Cartea VI, cap. IX, par. 8, p. 193. *(N.t.)***

260 **Toma din Aquino, *Despre guvernământ,* ediţie bilingvă, traducere din limba latină şi note de Andrei Bereschi, postfaţă de Molnar Peter, Editura Polirom, laşi, 2005, Cai tea I, cap, 7i. p. 16, *(Nt.)***

261 **Niccolo Machiavelli, *Principele,* studiu introductiv, traducere şi note de Nina Fa<şon, Editura Ştiinţifică, Bucuteşti: 1960, capitolul VIII, p. 36. *(N.t.)***

262*Ibidem.* cap. XIV, pp. 55-56. *(N.t.)*

263 ***Ibidem*, cap XVIII, p 66. *(N.t.)***

264 ***Ibidem,* cap. XV, p. 58. *(Nt)***

265 ***Ibidem*, cap. XVIII, p. 65. *(Nt.)***

260 *Ibidem,* cap XVI, pp. 59-60. *(Nt.)*

267 ***Ibidem*, cap. XVIII, p. 66 *(Nt.)***

268 **Thomas Morus, *Utopia,* traducere din limba latină de Elefterie şi Şt. Bezdechi, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1958, Cartea II, „Despre religia utopienilor”, p. 156. *(N.t.)***

269 ***Ibidem.* p. 158. *(N t)***

PARTEA AIII-A. Filosofía modernă

APARIŢIA GÂNDIRII MODERNE

D in secolul al IV-lea până în secolul al XIV-lea, dominaţia

crescândă a religiei asupra gândirii europene a avut drept consecinţă faptul că filosofia a fost în foarte mare măsură slujnica teologiei şi, după cum observam la începutul Părţii a Il-a, pentru speculaţia filosofică a devenit tot mai periculos să se îndepărteze de zona docrrinală impusă de Biserică. Această încorsetare a fost întreruptă de Reforma din secolul al XVI dea, dar nu pentru că ar fi introdus un nou liberalism intelectual – mai degrabă invers, dacă ne gândim la inflexibilitatea calvinismului, de exemplu –, ci pentru că autorităţile religioase din majoritatea zonelor Europei devenite protestante nu aveau puterea de a impune rigurozitatea religioasă sau de a controla speculaţia sau cercetarea. Un rezultat imediat a fost, după cum am menţionat, o explozie a interesului faţă de domeniile oculte: magie, astronomie, Cabala, hermetism, alchimie şi misticism – dar în mijlocul acesteia şi izvorând parţial din ea, a existat şi o eliberare a cercetării filosofice şi ştiinţifice.

După cum se ştie, Reforma a fost declanşată de Martin Luther, în momentul în care şi-a afişat cele 97 de teze ale sale pe uşa bisericii din Wirrenberg, în 1517. El nu era primul care se ridica împotriva abaterilor bisericii, însă a trăit în zorii unei noi şi puternice tehnologii: tiparul. În acea jumătate de secol care a precedat protestul lui Luther, presa tipografică a lui Gurrenberg ajunsese în sute de oraşe mari şi mici din toată Europa şi milioane de cărţi ieşiseră deja din teascurile ei. Era un exemplu dramatic al modului în care adoptarea rapidă a noilor tehnologii schimbă istoria.

Interesul pentru magie, alchimie şi celelalte „ştiinţe oculte" a reprezentat, fiecare în felul său, un efort de a găsi scurtături către controlul naturii, în scopul îndeplinirii unuia sau mai multor deziderate principale: preschimbarea metalelor comune în aur, conservarea tinereţii, obţinerea nemuririi şi prezicerea viitorului. Au urmat foarte multe asburdităţi,— Dar a fost clar pentru minţile îndeajuns de deschise că printre aceste demersuri existau posibilităţi de a dobândi o mai mare înţelegere a lumii. Ceea ce se cerea pentru a discerne

lucrurile importante de prostii era, spuneau ei, o *metoda.* Cele două figuri principale implicate în susţinerea unor metode de cercetare responsabilă au fost Francis Bacon şi René Descartes. Aceşti doi gânditori sunt, aşadar, priviţi ca fondatori ai filosofiei moderne, nu în ultimul rând datorită faptului că, prin descrierea şi aplicarea metodelor pe care le-au susţinut, au respins ipotezele, jargonul şi restricţiile teologice care, începând din Evul Mediu, complicaseră şi îngreunaseră tot mai mult demersul filosofic.

Bacon şi Descartes au avut în comun respingerea scolasticismului şi a fundamentelor sale aristotelice, dar s-au deosebit într-o privinţă importantă pentru istoria ulterioară a filosofiei. Bacon a fost un empirist, Descartes, un raţionalist (în sensul epistemologic al acestui termen). Această diferenţă a condus la o grupare convenţională a filosofilor care au venit după ei în secolele al XVII-lea şi al XVIIIdea în două tabere: empiriştii – ale căror figuri de frunte sunt John Locke, George Berkeley şi David Hume – şi raţionaliştii, ale căror figuri de frunte, după Descartes, sunt Baruch Spinoza şi Gottfried Leibniz.

Empirismul este viziunea conform căreia întreaga cunoaştere adevărată trebuie să-şi aibă originea în experienţa lumii sau să fie testabilă prin ea – iar asta înseamnă experienţă senzorială: văz, auz, pipăit, gust şi ntiros, ajutate de instrumente (telescoape, microscoape, osciloscoape: instrumente ştiinţifice, pe scurt) care extind sfera şi puterea observaţiei.

Raţionalismul, în sensul epistemologic, este viziunea conform căreia o cunoaştere adevărată poate fi obţinută doar prin raţiune, prin inferenţă raţională din principii prime, fundamente logice sau adevăruri de la sine înţelese.

Pentru empirişti, paradigma cunoaşterii este reprezentată de ştiinţele naturii; ele implică observaţie şi experiment. Pentru raţionalişti, paradigma este oferită de matematică şi logică; concluziile gândirii matematice şi logice sunt eterne, neschimbătoare şi sigure, aşa cum ar trebui să fie şi adevărul.

Platon reprezintă o influenţă majoră pentru acest mod de gândire.

Istoria filosofiei în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea este dominată de figura uriaşă a lui Immanuel Kant, care a respins opoziţia între empirism şi raţionalism, aducând în schimb argumente în favoarea unei sinteze a celor două. După cum vom vedea, el a afirmat că atât experienţa, cât şi gândirea lumii, precum şi lumea aşa cum o experimentăm şi o concepem noi, apar din combinaţia informaţiilor furnizate de experienţă şi acţiunea minţii asupra lor – şi că nici experienţa lumii, nici lumea aşa cum o experimentăm noi nu sunt posibile altfel.

FRANCIS BACON (1561-1626)

Bacon a fost om de stat, avocat, eseist şi filosof. Între admiterea la Universitatea Cambridge pe când avea doisprezece ani şi decăderea din funcţia înaltă pe care o ocupa, probabil ca rezultat al maşinaţiunilor politice, la vârsta de 60 de ani, în 1621, a avut o carieră spectaculoasă. În ciuda faptului că a fost un om ocupat şi ambiţios, a reuşit să dedice timp marii sale iubiri: studiul filosofiei şi ştiinţei. Dar pierderea funcţiei a adus cu sine mai mult timp liber, pe care l-a dedicat definitivării unei lucrări enciclopedice care încapsula tot ceea ce era cunoscut, împreună cu teoriile sale despre cum pot fi dobândite şi mai multe cunoştinţe. Ea s-a numit *Instauratio magna* – sugerând începutul grandios al unei noi epoci a cunoaşterii ferm întemeiate. Bacon a murit înainte să termine proiectul, dar una dintre moştenirile sale influente a fost o carte intitulată *Noua Atlantida*, publicată postum în 1627. În ea este prezentată ideea unei „Case a lui Solomon", un institut de cercetare dedicat colaborării în susţinerea efortului ştiinţific – idee care i-a inspirat în mod direct pe fondatorii Societăţii Regale din Londra în 1662, după cum ei înşişi o recunoşteau.

Devotamentul lui Bacon pentru promovarea ştiinţei serioase

avea scopul practic de a contribui la progresul omenirii printr-o înţelegere şi un control sporit al naturii. Contrar părerii obişnuite că a fost mai degrabă un simplu teoretician al metodei decât un om de ştiinţă practician, el s-a implicat activ în cercetări din domeniul ştiinţelor aplicate, construind un sistem fizic şi realizând experimente. În urma unui astfel de experiment în domeniul refrigeraţiei (a umplut cu zăpadă un pui mort, pentru a vedea cât de mult se păstrează), a răcit şi a murit. Sistemul fizicii propus de el, geocentric şi datorând încă mult lui Aristotel, în ciuda respingerii scolasticismului, nu a reprezentat un progres.

Bacon a avut totuşi două contribuţii majore. Una a reprezentat-o susţinerea cooperării în ştiinţă, afirmând, prin urmare, nevoia unei baze instituţionale pentru experimentare în comun şi schimb de idei. Magicienii şi ocultiştii epocii sale erau secretoşi, ţinându-şi cunoştinţele pentru ei, fiindcă nu voiau ca alţii să le-o ia înainte. Bacon a înţeles că progresul cere un demers colegial şi l-a susţinut puternic; ştiinţa a dovedit că avea dreptate.

A doua sa contribuţie constă în ideea metodei ştiinţifice însăşi. El schiţase aceste idei într-o lucrare anterioară din 1605, *The Advancement of Learning*, şi le pusese în aplicare pentru *Instauratio magna*, din care o parte, *Novum organum scientiarium*, a fost publicată în 1620 şi a avut o importanţă deosebită.

Ca empirist, Bacon afirma că ştiinţa trebuie să se bazeze pe observarea faptelor ce stau la baza teoriilor, care le organizează şi le explică. Adeseori viziunea aceasta este luată în derâdere printr-o intrepretare caricaturală, ca şi cum cercetătorii ar aduna explicaţii la întâmplare şi apoi ar încerca să găsească o teorie care să le explice; dar nu asta voia să spună Bacon. Însă caricatura a prins – până şi Newton şi Darwin au fost de acord cu ea, ba chiar au aprobat-o. În a doua ediţie a *Principia*, Newton scria: „ipotezele... în filo sofia experimentală nu au loc. în această filosofie propoziţiile se deduc din fenomene şi devin generale prin inducţie”.— La fel,

în *Autobiografia* sa, Darwin nota următoarele: „mi-a venit ideea că... dacă aş aduna toate faptele legate în vreun fel de variaţia animalelor şi plantelor în stadiul domesticirii şi în natură, aş putea face ceva lumină asupra întregului subiect. Mi-am început primul caiet de însemnări în iulie 1837. Am lucrat strict după regulile lui Bacon, fără să formulez vreo teorie, şi am colectat fapte în cantităţi mari".^

Ceea ce Bacon însuşi înţelegea prin metoda sa este mult mai apropiat de perspectiva standard actuală, şi anume că observaţiile sunt adunate pentru a testa o ipoteză formulată anterior, specificând care dintre aceste observaţii ar fi relevante pentru respingerea sau sprijinirea ei. Acest lucru este expus în *Planul* lucrării *Instauratio magna:*

> [...] Trebuie să făurim o formă de inducţie cu totul alta decât acea folosită până acum. (...) Căci acest fel de inducţie, care procedează prin simpla enumerare, nu e decât o metodă bună pentru copii, o metodă care duce numai ia concluzii slabe şi care este expusă primejdiei îndată ce se prezintă primul fapt contradictoriu: în general, ea se pronunţă în urma unui mic număr de fapte şi numai asupra acelor fapte care pot fi întâlnite în orice clipă. Dar inducţia cu adevărat folositoare pentru invenţie şi pentru demonstraţia ştiinţelor (...) trebuie să aleagă observaţiile şi experienţele prin excluderi şi respingeri ale faptelor neconcludente. (...) Pe această inducţie se bazează nădejdea noastră cea mai rnare.^

Această metodă este explicit empirică, având ca fundament observaţia şi experimentul. Ea anticipează cumva ceea ce astăzi este cunoscut sub numele de „Metodele lui Mill", după expunerea lui John Stuart Mill din lucrarea sa *System of Logic* (1843). Bacon a fost conştient de provocările sceptice pe care le ridica sprijinirea pe experienţa senzorială, dar a avut un răspuns: trebuie să „primim ca definitive informaţiile imediate ale simţurilor, atunci când sunt bine prezentate... dar şi pe aceste informaţii de la simţuri eu le cern şi le examinez în multe feluri. Fiindcă e un lucru sigur că simţurile înşală, dar,

în acelaşi timp, tot ele ne oferă mijloace de a le descoperi propriile erori... prin experimente. Pentru că subtilitatea experimentelor este mult mai mare decât a simţurilor, chiar şi atunci când acestea din urmă sunt ajutate de instrumente rafinate; astfel de experimente, vreau să spun, sunt concepute măiestrit şi cu efort din partea oamenilor, tocmai cu scopul de a determina problema în cauză”.

O caracteristică frapantă a gândirii lui Bacon este aceea că cercetarea ştiinţifică ar trebui ghidată de cunoştinţele practice dobândite în meşteşuguri şi comerţ, de experienţa constructorilor, măcelarilor, dulgherilor, fermierilor şi marinarilor – a oamenilor care îşi cunosc materialele, care cunosc natura însăşi; care au o experienţă practică a modului în care funcţionează lucrurile şi cunosc ceea ce poate fi făcut cu ele. Astfel, spunea el, ne asigurăm că fundamentul cercetării îl reprezintă felul în care sunt lucrurile şi nu cum ne imaginăm noi că ar fi.

> Istoria naturală trebuie să se întemeieze pe această reconstrucţie de un tip nou şi să se bazeze pe un nou principiu... Pentru început, obiectul istoriei naturale pe care o propun este... să lumineze descoperirea cauzelor şi să hrănească o filosofie abia născută. O gândesc ca pe o istorie nu doar a naturii libere şi nestăvilite (când e lăsată să-şi urmeze propria cale şi să-şi facă treaba în felul ei) – precum cea a corpurilor cereşti, meteorilor, pământului şi mărilor, mineralelor, plantelor şi animalelor –, ci mai mult a naturii care este constrânsă şi tulburată; cu alte cuvinte, atunci când prin arta şi mâna omului ea este forţată să iasă din starea sa naturală, fiind strânsă şi modelată.

Insistând asupra unei metode empirice colaborative, Bacon cerea ceva revoluţionar, în contrast cu lunga dominaţie a doctrinelor religioase şi a unui raţionament *a priori* ce guvernase gândirea aproape un mileniu înainte de epoca sa. Abordarea lui nu era însă nouă: era o recuperare a atitudinii faţă de cercetare care îi inspirase pe primii filosofi ai Antichităţii, precum Thales, să se bazeze pe observaţie şi

raţiune, în locul autorităţii şi tradiţiei.

în felul acesta, scrierile lui Bacon au promovat o schimbare de atitudine faţă de natura cunoaşterii, care a contribuit la naşterea gândirii moderne.— Până atunci perspectiva standard fusese aceea că anticii erau superiori ca înţelepciune generaţiilor ulterioare, epoca lor fiind Vârsta de Aur spre care cei care au venit după ei nu puteau decât să privească înapoi cu uimire. Pentru o vreme, au avut dreptate; sub hegemonia bisericii, în „Era întunecată”, multe cunoştinţe se pierduseră: mărturie stau secolele care despart cunoştinţele inginerilor bizantini despre cum să ridice cupola Bazilicii Sfânta Sofia din Constantinopol (construită în 537 e.n.) şi cupola Domului din Florenţa al lui Brunelleschi (construită în 1418-1434), lăudată ca o minune a ingineriei. Un simptom al acestei admiraţii retrospective îl reprezintă faptul că modelul heliocentric al lui Copernic a fost poreclit „sistemul pitagoreic”, însemnând că teoria sa era doar o reafirmare a ceva cunoscut în Antichitate.

Bacon nu a împărtăşit viziunea Vârstei de Aur. Perspectiva sa a fost reprezentativă pentru acel aspect al Renaşterii care se considera nu doar o simplă redescoperire, ci o renaştere în sensul propriu al cuvântului, o luare de la capăt. Pentru ca noul progres să fie posibil, era, evident, esenţial ca cercetarea să fie liberă. întrucât ea nu se eliberase încă peste tot de rigorile religioase, Bacon a considerat necesar să aducă argumente în favoarea necesităţii de a o face, căutând o modalitate de a separa filosofia de religie, în aşa fel încât aceasta din urmă să nu împiedice progresul celei dintâi. O parte componentă a acestei sarcini a fost combaterea superstiţiei, corolarul natural al religiei. Bacon scria: „a dat un bun răspuns acela care – atunci când i s-a arătat în templu o tăbliţă votivă închinată de aceia care şi-au manifestat recunoştinţa pentru a fi scăpat dintr-un naufragiu – a fost întrebat dacă nici acum nu recunoaşte puterea zeilor: «Da, întrebă el, dar unde sunt însemnaţi acei care au pierit cu toate rugăciunile lor?»„T^ Bacon a descris „zelul orb şi nemăsurat pentru religie” ca pe un „duşman hărţuitor şi tenace” în calea

cercetării.^

DESCARTES (1596-1650)

Celălalt mare susţinător al ideii de metodă a fost contemporanul lui Bacon, René Descartes. Prin aplicarea metodei sale la ceea ce considera drept probleme fundamentale, Descartes a ridicat întrebări care au modelat o mare parte din dezbaterea filosofică a secolelor care au urmat: întrebări despre scepticism şi certitudine, natura minţii şi relaţia ei cu materia, dar şi despre rolul raţiunii. Ca o recunoaştere a acestor realizări şi a influenţei lor, istoricii filosofiei l-au numit „părintele filosofiei moderne”.

Descartes s-a născut în oraşul La Haye, numit ulterior, în onoarea sa, Descartes, din regiunea Touraine, în Franţa. S-a format mai întâi ca avocat, apoi a plecat în Olanda şi s-a alăturat armatei olandeze, pentru a studia ingineria militară. Asta i-a stimulat interesul pentru matematică, domeniu în care a adus contribuţii importante. Principala sa preocupare a fost fizica; voia să înlocuiască viziunea aristotelică a universului, propovăduită de Biserică (căreia altfel i-a rămas loial pe durata întregii sale vieţi), cu propria lui viziune. Pregătind terenul pentru teoriile sale, a simţit nevoia să răspundă la întrebări despre cum putem dobândi cunoştinţe şi cum putem ajunge la adevăr. Cartea pe care a scris-o despre acest subiect, *Meditaţii metafizice*, este textul clasic care i-a adus titlul de „părinte al filosofiei moderne”.

Există două componente ale viziunii lui Descartes cu privire la modul în care putem dobândi cunoştinţe. Una este aceea că cercetarea ar trebui făcută cu paşi mici, prudenţi, de ia o idee clară la următoarea, fiecare pas trebuind atent revizuit, până când lanţul raţionamentului este complet. Cealaltă constă în a ne asigura că punctul de pornire al lanţului este indiscutabil sigur. Pentru a ajunge la această certitudine, Descartes a folosit celebra *metodă a îndoielii.*

Primul principiu al acestei metode este „de a nu primi ca

adevărat niciun lucru de care să nu mă fi încredinţat în mod evident că este aşa... şi de a nu cuprinde în judecăţile mele nimic altceva decât ce s-ar prezenta minţii atât de clar şi de precis, încât să nu am niciun prilej de a-l pune la îndoială”.^ El a aplicat această metodă unui set de patru întrebări fundamentale înrudite. Prima este: „Ce pot să ştiu cu certitudine?” Următoarele două sunt: „Care este constituţia universului? Care sunt relaţiile dintre constituenţii săi fundamentali?” Ultima întrebare priveşte existenţa unui „zeu bun”, pentru că Descartes avea nevoie de un asemenea concept pentru a-l ajuta să obţină răspunsul la prima întrebare. După cum se întâmplă adesea în filosofie, răspunsul la prima întrebare a determinat răspunsurile la celelalte.

„Metoda îndoielii” operează în felul următor: chiar dacă mă îndoiesc de tot ceea ce presupun în mod normal că ştiu şi cred, nu pot să mă îndoiesc de faptul că exist. Acesta este punctul de pornire al certitudinii. Argumentul, aparent atât de simplu şi de direct, este celebrul *Cogito, ergo sunr.* „Cuget, deci exist” al lui Descartes. Şi imediat întreabă: Ce este acest lucru despre care ştiu cu siguranţă că există, acest „mine” sau „eu”? Răspunde că o scurtă reflecţie arată că „eu” sunt o minte sau un lucru gânditor, chiar dacă „eu” nu am un corp (pentru că este posibil să te îndoieşti că cineva are un corp).

Dar cum se poate trece de la cunoaşterea, oricât de certă, a faptului că eu exist ca lucru ce gândeşte la faptul că există şi alte lucruri în afară de mine – cel mai important, o lume exterioară şi alte fiinţe? Descartes are nevoie de ceva pentru a duce certitudinea dincolo de punctul de pornire al lui *cogito.* îl găseşte în ideea că există un zeu *bum* calificativul „bun” este important, fiindcă un zeu bun nu ar dori ca noi să fim înşelaţi, dacă am folosi în mod corect facultăţile cu care ne-a înzestrat. (Unui zeu rău i-ar face, fără îndoială, plăcere să ne înşele.) Ca urmare, Descartes oferă dovezi ale existenţei unei asemenea divinităţi şi, în mod corelativ, afirmă că erorile pe care suntem predispuşi să le comitem nu trebuie puse pe seama divinităţii, ci pe seama propriei noastre naturi

decăzute post-adamice.

Observaţi că „metoda îndoielii” a lui Descartes se bazează pe eliminarea oricărei credinţe sau pretenţii de cunoaştere care admite cea mai mică îndoială, oricât de improbabilă sau de absurdă ar putea fi ea. Scopul este de a vedea ce anume rămâne, dacă mai rămâne ceva, în momentul în care s-a pus sub semnul întrebării tot ce poate fi pus la îndoială. Orice rămâne va fi absolut sigur. Ar dura imposibil de mult să analizăm fiecare credinţă individuală, una câte una, aşa că Descartes a avut nevoie de o metodă generală de a lăsa deoparte ceea ce poate fi pus la îndoială. A făcut asta folosind argumentele unui sceptic.

Faptul că a utilizat argumente sceptice nu face din el un sceptic; dimpotrivă, el a folosit argumentele doar ca euristici, ca ajutoare pentru construirea unei teorii a cunoaşterii. Ca atare, merită mai degrabă eticheta de „sceptic metodologic” decât de „sceptic problematic”, al doilea termen desemnând pe cineva care crede că scepticismul pune în pericol dobândirea de cunoştinţe. Majoritatea filosofilor care i-au urmat lui Descartes au simţit că el nu a oferit un răspuns adecvat la îndoielile sceptice pe care le-a ridicat şi că, prin urmare, scepticismul chiar reprezintă o problemă.

Prima consideraţie sceptică pe care o foloseşte Descartes este o reamintire a faptului că uneori simţurile ne înşală; judecăţile, iluziile şi halucinaţiile perceptuale pot să ne dea, şi nu rareori o şi fac, credinţe false. Asta ne-ar putea determina, în cel mai bun caz, să fim prudenţi în a acorda încredere experienţei senzoriale ca sursă a adevărului. Dar chiar şi aşa, ar exista multe lucruri pe care le cred pe baza experienţei mele curente – de pildă, că am mâini şi că ţin o carte în ele, că stau pe un fotoliu şi altele asemenea. Să mă îndoiesc de asta ar părea o nebunie, chiar şi ţinând cont de caracterul nesigur al simţurilor.

Ar fi cu adevărat o nebunie să ne îndoim de asemenea lucruri? Nu, spune Descartes – şi aici aduce în discuţie al doilea argument al său –, pentru că uneori, atunci când dorm,

visez, iar dacă acum visez că stau într-un fotoliu ţinând în mână o carte, credinţa mea că fac asta este falsă. Pentru a fi sigur că stau astfel, trebuie să fiu capabil să exclud posibilitatea că doar visez că fac asta. Cum se poate realiza acest lucru? Pare imposibil.

Dar chiar dacă cineva ar dormi şi ar visa, el ar putea şti totuşi că (de exemplu) unu plus unu fac doi. într-adevăr, există multe astfel de credinţe care ar putea fi cunoscute drept adevărate chiar şi în vis. Aşa că Descartes introduce o consideraţie şi mai vehementă: să presupunem că în loc să avem un zeu bun, care doreşte ca noi să cunoaştem adevărul, există un demon rău, al cărui singur scop este să ne înşele cu privire la tot, chiar şi la faptul că „1 + 1= 2" şi alte asemenea adevăruri aparent indubitabile. Dacă ar exista un astfel de demon, am avea un motiv general să ne îndoim de tot ce poate fi pus la îndoială. Şi acum putem întreba: dacă presupun că există un astfel de demon, mai rămâne vreo credinţă pe care să n-o pot pune la îndoială? Mai există ceva în privinţa căruia demonul nu mă poate păcăli?

Iar răspunsul este da. Da, există ceva care este absolut sigur împotriva îndoielii sau păcălelii. Este afirmaţia *că eu exist.* Acest lucru este sigur, atâta vreme cât eu gândesc că exist; sau întreb dacă exist ori nu exist; sau într-adevăr cred ceva, orice. Simplul fapt că gândesc, mă îndoiesc sau cred dovedeşte că eu exist. Nu aş putea fi păcălit de niciun demon să gândesc că exist, dacă nu aş exista. „Gândesc, deci exist"; *Cogito ergo sum:* acesta este punctul de plecare indubitabil pe care Descartes îl căuta.

Unii critici ai acestei metode au susţinut că argumentele sceptice folosite de Descartes nu funcţionează. Ele nu sunt pur şi simplu credibile: Cum pot să mă îndoiesc că sunt acum treaz? Cum poate cineva să ia în serios ideea unui demon rău, care caută să-l înşele în tot şi în toate? Cu siguranţă nu am fi ştiut la ce ne refeream vorbind despre a visa sau despre a ne lăsa înşelaţi, până nu am fi înţeles contrastul cu a fi treaz sau a fi drept, ceea ce ar părea să implice faptul că uneori ştim că

suntem treji sau că nu suntem înşelaţi. Prin urmare, metoda carteziană a îndoielii nici măcar nu poate începe.

însă aceste critici nu îşi au locul. Nu este nevoie ca argumentele sceptice să fie plauzibile. Ele sunt pur şi simplu o euristică menită să ne ajute să înţelegem în ce fel a spune „eu exist” nu poate fi pus la îndoială; trebuie să fie mereu adevărat când cineva spune asta.

O vulnerabilitate a metodei lui Descartes este aceea că ea se dovedeşte a nu fi suficientă în sine, fiindcă cere o garanţie pentru fiabilitatea a ceea ce noi considerăm a fi idei clare şi paşi atenţi. El pretinde că această garanţie cerută este, după cum am menţionat deja, *bunătatea* unei *divinităţi.* Cele două argumente ale sale din *Meditaţii* în favoarea existenţei unui zeu sunt menite să stabilească tipul de zeu necesar – într-adevăr, Dumnezeul religiei revelate: o fiinţă omnipotentă, omniscientă şi cu totul bună.

Primul dintre aceste argumente se bazează pe o idee întâlnită în neoplatonism – şi anume, aceea potrivit căreia cauza oricărui lucru trebuie să aibă cel puţin la fel de multă, şi de obicei mai multă, realitate decât efectul ei. Argumentul este că eu am ideea unei fiinţe perfecte şi infinite şi, de vreme ce sunt imperfect şi finit, nu pot fi cauza acestei idei. Prin urmare, ideea trebuie să fie provocată în mine de ceva ce are cel puţin la fel de multă realitate precum conţinutul „obiectiv” al ideii, adică lucrul care există în afara minţii mele, reprezentat de idee. Iar acesta nu poate fi decât fiinţa perfectă şi infinită, şi anume Dumnezeu.

Al doilea argument este o versiune a celebrului „argument ontologic” enunţat de Sfântul Anselm. Iată-1: există o fiinţă care este cea întru totul desăvârşită. Cea mai desăvârşită fiinţă care există este mult superioară unei fiinţe desăvârşite care nu există. Aşadar, cea mai desăvârşită fiinţă există în mod necesar (adică, în mod esenţial: în esenţa ei).

Nici unul dintre argumente nu funcţionează. Punctul de interes, tom şi, este încrederea lui Descartes în aceste argumente. Succesorii săi în tradiţia filosofiei nu s-au dovedit

capabili să gândească aşa cum a făcut-o el în această privinţă şi, prin urmare, este singur atunci când afirmă că putem ajunge de la conţinuturile din minţile noastre la o lume exterioară capetelor noastre, întrucât inferenţele pe care le facem de la primele către cea din urmă (dacă sunt făcute în mod responsabil; el acceptă că natura noastră căzută ne poate duce în eroare) pot fi credibile cu ajutorul bunătăţii divine.

Al doilea punct major de discuţie în filosofia lui Descartes, problema raportului minte- corp, este sursa unei dezbateri importante în filosofie şi, ulterior, în psihologie şi neuroştiinţe. Ce este mintea şi care este relaţia minţii cu restul naturii? Cum am putea înţelege cel mai bine fenomene mentale precum credinţa, dorinţa, intenţia, emoţia şi memoria? Cum dă naştere materia cenuşie din creier experienţei conştiente şi fenomenologiei vii a culorii, a sunetului, a texturii, a gustului şi a mirosului?

Descartes pune un foarte mare accent pe problema minte-corp, susţinând că tot ce există în lume intră fie sub incidenţa substanţei materiale, fie sub cea a substanţei mentale, unde „substanţă" – după cum observam mai devreme, în metafizica lui Aristotel – este un termen tehnic, însemnând „cel mai elementar gen de lucru existent". Descartes definea esenţa materiei ca *extensie* sau *întindere* (adică, ocupare a spaţiului) şi esenţa minţii, ca *gând.* Materia este astfel substanţă extinsă, iar mintea este substanţă gânditoare.

Ideea că mintea şi materia sunt realmente lucruri distincte este susţinută de o altă afirmaţie semnificativă a lui Descartes: „este suficient să pot concepe în mod clar şi distinct un lucru fără altul, pentru a fi sigur că unul este distinct şi diferit de celălalt".^ Făcând materia şi mintea esenţialmente diferite, el ridică problema aparent insurmontabilă a modului în care ele interacţionează. Cum un eveniment corporal (precum înţepând în deget) are ca rezultat un eveniment mental (senzaţia de durere)? Cum evenimentul mental de a gândi „e timpul să mă scol" provoacă

evenimentul corporal al datului jos din pat?

La început, Descartes a propus răspunsul nesatisfăcător că mintea şi materia interacţionează cumva în glanda pineală, localizată în zona centrală a creierului, dar succesorii lui au înţeles stratagema; ea doar ascundea problema într-un obiect misterios, a cărui principală pretenţie de a fi interfaţa minte-materie era localizarea convenabilă în creier. De aceea au trebuit să recurgă la propriile lor soluţii eroice la această problemă. Strategia lor a fost să accepte dualismul, dar să afirme că de fapt mintea şi materia nu interacţionează, aparenţa că ar face-o fiind rezultatul acţiunii ascunse a lui Dumnezeu; acestea au fost ideile lui Malebranche şi Leibniz. Malebranche credea că nu există de fapt nicio interacţiune, dar că divinitatea oferă corelaţii pentru evenimente mentale şi fizice ori de câte ori ele sunt necesare. Această doctrină este cunoscută sub numele de „ocazionalism". La fel, Leibniz credea că interacţiunea nu apare şi că Dumnezeu a stabilit la începutul timpului ca domeniile mental şi fizic să funcţioneze perfect paralel unul cu altul, astfel încât să pară că mintea şi materia interacţionează. Ca urmare, această teorie este cunoscută sub numele de „paralelism" şi vine cu preţul aderării la un determinism strict şi rigid – fiindcă, fără el, paralelele între cele două domenii se prăbuşesc.

După Descartes şi succesorii lui imediaţi, alţi filosofi, ba chiar cei mai mulţi dintre ei consideră că singura alternativă plauzibilă la dualism este o formă de monism („mono" însemnând „unu"). Toate formele de monism constau în ideea că nu există decât o singură substanţă. Se disting trei posibilităţi principale. Una este că nu există decât materie. A doua, că nu există decât minte. A treia, că există o substanţă neutră, care dă naştere atât minţii, cât şi materiei. Fiecare dintre cele trei a avut susţinătorii săi, dar prima opţiune – reducerea tuturor fenomenelor mentale la materie – a fost cea mai influentă.

Până la urmă, nici măcar Descartes nu a ajuns la o modalitate satisfăcătoare de a rezolva dificultatea pe care o

semnalase. Când a fost presat de prinţesa Elisabeta de Boemia să explice cum interacţionează fenomenele mentale şi cele fizice, el a sfârşit prin a recunoaşte deschis că nu are niciun răspuns.

Merită menţionat în treacăt faptul că argumentul *cogito* nu a fost inventat de Descartes. La începutul secolului al V-lea, Sfântul Augustin scria că ne putem îndoi de orice, mai puţin de faptul că ne îndoim şi nici el, probabil, nu credea că spune ceva nou. Şi probabil nici Jean de Silhon, a cărui carte, *Cele două adevăruri,* a fost publicată în 1626 şi conţinea propoziţia „Nu este posibil ca un om care are abilitatea, pe care mulţi o au, să privească în sinea sa şi să gândească că există, să se înşele în această judecată şi *să nu existe*".

Descartes a cunoscut lucrarea lui Silhon, care precedă propria sa versiune de *cogito* cu cel puţin cinci ani (el şi-a schiţat *Discursul asupra metodei* în jurul anului 1630, deşi lucrarea nu a fost publicată decât în 1637), pentru că scrie aprobator despre cartea lui Silhon, deşi nu o citează. într-adevăr, Descartes îi datorează lui Silhon mai mult decât argumentul *cogito*\ în pasajul în care acesta din urmă formulează o versiune a argumentului, el spune şi că o dovadă a existenţei lui Dumnezeu poate fi construită din propria existenţă a cuiva – un pas vital pentru programul lui Descartes, după cum vedem.

Ideile lui Descartes au dat în mare parte forma filosofiei care a urmat. Punctul său de plecare în teoria cunoaşterii – şi anume că pornim de la datele personale ale conştiinţei, de unde un parcurs către lumea externă trebuie susţinut de garanţia certitudinii, altminteri cunoaşterea este doar o iluzie izvorâtă dintr-o greşeală deductivă sau de percepţie – a fost acceptat de întreaga filosofie occidentală până în secolul XX şi a reprezentat sursa unor dificultăţi nesfârşite. La fel a fost şi angajamentul său dualist faţă de „distincţia reală" între minte şi corp. Pentru că, deşi Descartes s-a străduit – cel mai notabil în *Meditaţii* – să ofere o garanţie pentru traseul de la experienţa privată la cunoaşterea unei lumi publice, puţini

dintre succesorii săi au putut să accepte, dacă a făcut-o vreunul, ceea ce oferea el ca soluţie la această problemă.

HOBBES (1588-1679)

Când şi-a publicat *Meditaţiile*, Descartes a inclus în volum o serie de comentarii şi obiecţii ale altor filosofi cărora le trimisese manuscrisul cărţii. Odată cu ele a tipărit şi răspunsurile sale. Unul dintre participanţii la acest exerciţiu a fost Thomas Hobbes, cu care Descartes avea să aibă mai târziu o scurtă întâlnire la Paris.

După informaţiile pe care le avem despre viaţa sa, Hobbes a trăit 91 de ani; în fiecare seară a cântat cântece, crezând că în felul acesta îşi curăţă plămânii şi se menţine în formă. S-a născut la Wiltshire, Anglia, şi împreună cu Machiavelli, înaintea lui, şi cu John Locke, după el, este unul dintre fondatorii filosofiei politice moderne.

Opera sa principală, *Leviatanul* (1651), a eclipsat toate celelalte contribuţii pe care le-a avut în filosofie, istorie şi ştiinţă. Acestea sunt interesante şi, în multe privinţe, precedă epoca lui. A fost un materialist şi un empirist care credea că totul este fizic şi că fenomenele fizice pot fi explicate în termeni de mişcare. A considerat că senzaţia, care este sursa tuturor ideilor noastre, este rezultatul unor lanţuri de evenimente cauzale, începând cu obiecte din lume şi exercitând presiune asupra organelor de simţ, care, la rândul lor, fac ca mişcările să ajungă la inimă şi la creier. A fost un nominalist în privinţa universaliilor şi a definit raţionamentul ca o formă de calcul: „Prin raţionament înţeleg calcul... a raţiona înseamnă a aduna şi a scădea”. Materialismul său a fost exhaustiv; a considerat că Dumnezeu este făcut din materie şi a avut o atitudine dezaprobatoare faţă de religie, considerând-o în mare măsură greu de separat de superstiţie şi plină de idei amăgitoare cu privire la viaţa de apoi şi la rai. ‚Astfel”, spunea el, „filosofía exclude din ea însăşi teologia”, fiindcă teologia nu se pretează genurilor de

explicaţii cauzale pe care le-a considerat necesare pentru *scientia*, adevărata cunoaştere.

În cea mai mare parte a deceniului dintre 1640 şi 1650, Hobbes a trăit într-un exil autoimpus în Franţa, pentru a se ţine departe de războiul civil care bântuia Anglia. El a fost un monarhist, fapt care dă o anumită culoare ideii că apărarea absolutismului în filosofía sa politică este, de fapt, o apărare a monarhiei absolute. În realitate însă, concepţiile sale sunt compatibile şi cu republicanismul; ideea esenţială este aceea că, pentru a preveni relele provocate de disensiuni şi de războiul civil, autoritatea centrală a guvernului, indiferent de forma pe care o ia, trebuie să fie absolută.

Hobbes privea apartenenţa la societatea politică drept singura garanţie a siguranţei individului. Fără o asigurare împotriva abuzurilor pe care fiecare le-ar comite împotriva tuturor celorlalţi în condiţiile imprevizibile şi violente ale unei „stări naturale”, viaţa ar fi – după cum a afirmat el într-o formulă memorabilă – „singuratică, sărmană, josnică, sălbatică şi scurtă”.^ în absenţa unei autorităţi capabile să ţină pe toată lumea în siguranţă, nu poate exista securitate; nici măcar pactele de autoapărare formate de grupuri de indivizi nu ar fi suficiente. Singura sursă certă de siguranţă este o „putere comună”, o autoritate centrală pe care Hobbes o numeşte „Leviatan”, un termen biblic desemnând un monstru uriaş. Autoritatea Leviatanului provine din consimţământul fiecărui membru al societăţii de a accepta puterea sa nelimitată asupra lor. Leviatanul ar putea fi o persoană individuală, precum un monarh, sau un grup, sau orice altă entitate, atâta vreme cât posedă puteri depline:

> Căci prin această autoritate acordată lui de către fiecare persoană individuală din comunitatea civilă, el dispune de atât de multă putere, încât, prin spaima provocată de aceasta, este capabil să modeleze voinţele tuturor în vederea păcii din interior şi a ajutorului reciproc împotriva duşmanilor din afară. Iar în el rezidă esenţa comunităţii civile, care (pentru a o defini) este *o singură*

persoană pentru ale cărei acţiuni fiecare membru al unei mari mulţimi prin convenţii reciproce ale unuia cu celălalt, s-a făcut autor, cu scopul, ca acesta să poată folosi forţa şi mijloacele tuturor după cum va socoti că este folositor pentru pacea şi apărarea lor comună.—

Această putere suverană, instituită prin acordul celor asupra cărora are deplin control, nu are aşadar nicio altă obligaţie faţă de supuşii săi, dincolo de aceea de a le garanta siguranţa. Hobbes spune că suveranul trebuie să aibă două „drepturi” inalienabile şi nelimitate pentru a- şi îndeplini corect funcţia: nu i se poate lua sau limita puterea de către supuşii săi şi nu poate fi niciodată acuzat că îşi tratează în mod nedrept supuşii. Justificarea pentru atribuirea acestor „drepturi” este aceea că suveranul întruchipează voinţa poporului, fiind creat de ei pentru propria lor siguranţă. A căuta să răstorni suveranul sau să nu i te supui ar fi prin urmare o contradicţie în sine; oamenii şi-ar contesta principalul motiv pentru care l-au creat: „Prin această instituire a comunităţii civile, fiecare persoană particulară este autorul a tot ceea ce face suveranul şi, în consecinţă, cel care se plânge de vreun prejudiciu din partea suveranului se plânge de ceva ai cărui autor este el însuşi”.—

Cele două „drepturi” în chestiune sunt ceea ce face ca puterea suveranului să fie absolută. Numai suveranul poate decide în privinţa unor probleme de război şi pace, asupra relaţiilor cu alte state sau asupra a ceea ce poate fi făcut în stat, asupra proprietăţii, pedepselor, numirilor oficiale, acordării onorurilor şi tuturor chestiunilor legale. Hobbes spune că aceste puteri reprezintă „esenţa suveranităţii”; ele sunt: „semnele prin care ne putem da seama în ce om sau în ce adunare de oameni este aşezată şi rezidă puterea suverană”.—

Există totuşi o mare constrângere asupra suveranului, care apare din însăşi raţiunea existenţei sale şi care este aceea de a garanta siguranţa supuşilor săi. Dacă suveranul nu-şi

îndeplineşte această datorie, preocuparea majoră a supuşilor pentru propria autoconservare le dă dreptul să nu se supună, ba chiar să se răzvrătească. Autoconservarea este o necesitate şi o datorie care nu este anulată nici măcar atunci când toate celelalte libertăţi sunt cedate. La prima vedere, această concesie pare să plaseze o contradicţie chiar în centrul tezei lui Hobbes: pentru că dacă oamenii sunt îndreptăţiţi să răstoarne un suveran care nu reuşeşte să le protejeze siguranţa, atunci ei pot într-adevăr să aibă ultimul cuvânt în comunitate.

Ar putea părea surprinzător că, în această concepţie a unui stat absolutist, Hobbes aduce totuşi în centrul atenţiei o serie de idei semnificative în gândirea liberală ulterioară, printre care egalitatea, drepturile individuale, localizarea autorităţii politice supreme în consimţământul poporului (chiar dacă, în teoria sa, este efectiv un caz de „un om, un vot, o dată”) şi o viziune despre libertate ca însemnând orice nu este interzis de lege. Ideile de libertate şi drepturi naturale în special au declanşat discuţii semnificative.

Hobbes invocă ideea unei „legi a naturii” care îl leagă pe suveran de datoria sa de a garanta siguranţa poporului. Conceptul de „lege a naturii” este prost definit, iar cât priveşte factorul care ar putea oferi un sfârşit regresiei – revenirea la autoritatea ultimă ce oferă un temei pentru însăşi autoritatea suveranului –, acesta este unul ad-hoc. Dacă există legi naturale care oferă o justificare ultimă pentru a pretinde că siguranţa indivizilor este de o importanţă capitală, de ce nu pot ele să fie funcţionale în stare naturală, de pildă în lumina a ceva despre care se presupune că este tot natural, şi anume „lumina raţiunii”? De ce nu poate fiecare individ să fie „obligat să îndeplinească această funcţie de legea naturală şi să răspundă pentru aceasta în faţa lui Dumnezeu, cel care a întocmit-o, şi a nimănui altcuiva”,^ să garanteze siguranţa altora şi a lui însuşi?

O critică fascinantă a lui Hobbes este oferită de Quenrin Skinner; acesta spune că descrierea pe care o face Hobbes

libertăţii subminează o noţiune mai bună, pe care el o numeşte „libertatea republicană” – „libertatea ca absenţă a dependenţei”. Oamenii liberi sunt cei care nu trăiesc sub nicio formă de putere arbitrară, indiferent dacă ea este exercitată sau nu. Ideea că libertatea este doar lipsa interferenţei ori a constrângerii – sau, după cum spunea în cele din urmă Hobbes, simpla absenţă a piedicii în calea mişcării – este insuficientă pentru ca oamenii să fie cu adevărat liberi; oricât de benignă ar fi existenţa puterii, spune Skinner, simpla ei existenţă transformă oamenii liberi în sclavi. Iar oamenii liberi nu pot exista decât într-un stat liber.

Skinner urmăreşte istoria ideii de libertate republicană din Roma antică până în Renaştere şi afirmă că ea a funcţionat în timpul Războiului Civil din Anglia în anii 1640, întrucât tabăra parlamentară lupta împotriva pretenţiei Coroanei de a deţine drepturi prerogative discreţionare – ceea ce înseamnă drepturi arbitrare – superioare celor ale Parlamentului sau ale indivizilor. Ca exemple de apărători ai viziunii republicane despre libertate, Skinner îi citează pe James Harrington, Algernon Sydney şi John Mi hon.

Chiar şi în cea mai timpurie dintre cărţile sale, *The Elements ofLaw,* Hobbes afirmase deja că autoritatea ce rezidă într-un suveran absolut este derivată din cedarea voluntară către el a puterii pe care altminteri indivizii o deţin asupra lor înşişi şi că indivizii fac asta în interesul propriei lor bunăstări. În următoarea sa carte, *De cive,* Hobbes contracarează ideea că, priit însăşi existenţa sa, simplul fapt al guvernării îi face pe oameni sclavi – aceasta fiind viziunea republicană –, afirmând că libertatea înseamnă „absenţa piedicilor afiate în calea mişcării” şi că acest lucru este compatibil cu existenţa unui suveran absolut. În *Leviatanul*, definiţia libertăţii a fost rafinată, ea desemnând „absenţa obstacolelor *exterioare*”— – idee identificată de Skinner drept un moment hotărâtor în istoria gândirii politice, pentru că ea introduce o distincţie între *libertate* şi *putere.* Skinner este de părere că aceasta îl face pe Hobbes „primul gânditor care a

răspuns teoreticienilor republicani, proferând o definiţie alternativă în care prezenţa libertăţii este construită integrai mai degrabă ca absenţă a impedimentelor, decât ca absenţă a dependenţei”. De aici a izvorât întreaga gândire ulterioară despre libertate, care, spune Skinner, nu înţelege numeroasele modalităţi prin care adevărata libertate devine de ne realizat.

Libertatea ca „absenţă a constrângerii” este descrisă ca „hbertate negativă”, urmând distincţia lui lsaiah Berlin între libertate negativă şi libertate pozitivă. Ideea de libertate este cea pe care – ca rezultat al influenţei lui Hobbes sau nu – mulţi o înţeleg ca fiind fundamentală. Însă ea e incompatibilă nu doar cu ideea de libertate ca „absenţă a dependenţei”, ci şi cu ideea că există drepturi fundamentale în tipurile de libertate ce presupun protecţie împotriva oricărei forme de autoritare; acestea includ libertăţile civile ale dreptului la liberă exprimare, aspecte inviolabile ale vieţii private, asocierea cu alţii, eliberarea de opresiunea unei autorităţi arbitrare şi crude şi multe altele. Această dezbatere continuă cu însufleţire.

BARUCH SPINOZA (1632-1677)

În vreme ce Descartes a avut o mare influenţă în filosofie şi una considerabilă în domeniul matematicii, Baruch Spinoza a avut cu siguranţă o înrâurire mai mare şi mai diversificară, influenţând însăşi istoria lumii. Şi asta datorită impactului ideilor sale asupra Iluminismului. Au existat, desigur, mulţi alţii care au avut şi ei o mare influenţă, printre aceştia nu măr ân duse lsaac Newton şi John Locke. Contribuţia lui Newton în domeniul ştiinţei a fost transformatoare; influenţa lui Locke asupra ideilor sociale şi politice – să ne gândim la impactul scrierilor sale asupra revoluţiilor americană şi franceză – a fost transformatoare în air fel. Amândoi au purur fi citaţi şi menţionaţi făţiş de succesorii lor, însă influenţa lui Spinoza a fost în mare măsură una ascunsă, în primul rând pentru că ei

a fost considerat un ateu, iar ateismul era privit cu ostilitate şi oprobriu.^

Această atitudine faţă de Spinoza a început în sânul propriei sale comunităţi de evrei sefarzi exilaţi în Amsterdam, Olanda, unde s-a născut în 1632. La vârsta de 24 de ani, sinagoga i-a excomunicat pentru „erezii abominabile” (şi, de asemenea, pentru „fapte monstruoase”; acestea nu au fost explicitate) şi nu a mal fost niciodată reprimit în comunitare. Motivul a fost, fără îndoială, faptul că începuse să dea glas ideilor sale filosofice. Cum acestea includeau negarea existenţei unei zeităţi personale transcendente interesate de destinul uman, negarea existenţei sufletelor nemuritoare şi negarea relevanţei permanente a legii iudaismului aşa cum este ea stabibră în scriptură, nu-i de mirare că a fost excomunicat.

Expulzarea din comunitare a unei persoane este un lucru dureros. Spinoza a părăsit Amsterdamul şi şi-a câştigat traiul în oraşe de provincie ca şlefuitor de lentile, fapt din care s- a considerat că i s-a tras moartea timpurie, ia vârsta de 45 de ani, de cancer pulmonar; de vină ar fi fost inhalarea prafului fin rezultat din măcinarea sticlei, fie ca singură cauză, fie prin asociere cu agravarea unei alte boii de plămâni. Dar ei îşi crease ia vremea respectivă o reputaţie filosofică majoră prin corespondenţa purtată cu alţi savanţi, deşi în timpul vieţii nu a publicat decât două cărţi, o examinare a *Principiilor de filosofie* a iul Descartes şi celebrul său *Tractatus theologico-politicus.* Din cauza faptului că ideile sale nu erau deloc populare în rândul autorităţilor, a ales să se limiteze la contacte privare cu alţi filosofi care gândeau ia fel, din acest motiv refuzând oferta de a preda ia Universitatea Heideiberg.

Spinoza a petrecut mulţi ani scriindu-şi marea sa operă, intitulară postum *Etica*, la care a întrerupt lucrul pentru a scrie o carre-răspuns ia înrăutăţirea climatului de intoleranţă religioasă în Olanda: faimosul – în epoca sa şi, multă vreme după aceea, infamul – său *Tractatus theologico-politicus* („Tratat reologico-politic”). Acesta a fost publicat anonim şi a provocat un mare scandal, un critic furios descriindu-l ca pe

„o carte făuriră în iad de diavolul însuşi”. Reputaţia lui Spinoza a avut şi mai mult de suferit arunci când eseul intitulat *Tractatuspoliticus,* nererminar ia moartea sa, a fost publicat postum.

Etica este un rrarar filosofic comprehensiv, care include metafizica, epistemologia, psihologia, ştiinţa, precum şi etica. Spinoza făcuse o primă încercare de a-şi expune ideile în lucrarea sa (publicară postum) *Scurt tratat despre Dumnezeu, om şi bunăstarea lui,* care, dacă ar fi ajustară ia *Dumnezeu, lumea, omul şi bunăstarea lui*, ar rezuma destui de bine subiectul
Eticii însăşi. Scopul lui Spinoza a fost să arate că cea mai bună viaţă este aceea în care raţiunea dezvăluie adevărata natură a lucrurilor, întrucât, prin înţelegerea lor, ne putem elibera atât de domnia falselor credinţe, cât şi a pasiunilor care, fiind inevitabil futile, sunt, prin urmare, direcţionare greşit. Cele cinci cărţi ale *Eticii* sunt intitulate succesiv „Despre Dumnezeu”, „Despre natura şi originea sufletului”, „Despre originea şi natura afectelor”, „Despre sclavia omului sau despre puterile afectelor”, „Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului”, purându-se urmări astfel progresia argumentului. Titlurile ultimelor două cărţi fac şi mai clar acest lucru: Cartea a IV-a este intitulată „Despre sclavia omului sau despre puterile afectelor” şi Cartea a V-a: „Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului”.

În latină, titlul *Eticii* este *Ethica ordine geometrico demonstrata*, ceea ce ilustrează metoda prin care este construită – ca un tratat geometric, cu definiţii, axiome şi propoziţii cu demonstraţiile şi corolarele lor. Pare respingătoare şi presupune ca cititorul să cunoască măcar ideile filosofice ale lui Descartes; dar în momentul în care ai înţeles conceptele folosite, ea devine un monument de claritate şi luciditate.

O cheie pentru înţelegerea lui Spinoza constă în descifrarea frazei *deus sive natura*, „zeul sau natura”, pe care el o foloseşte pentru a desemna tot ceea ce există. Pentru el,

universul este Dumnezeu sau Dumnezeu este universul, natura este Dumnezeu sau Dumnezeu este natura; ele sunt unul şi aceiaşi lucru. Tot ce există este lumea; numiţi-l Dumnezeu dacă doriţi, pe temeiul că este tot ceea ce există. Această viziune este departe ca de la cer la pământ de ideea că există o divinitate providenţială transcendentă separată, cu intenţii şi planuri pentru ceea ce a creat, care judecă, răsplăteşte şi pedepseşte, fiind şi făcând ceea ce descriu concepţiile tradiţionale religioase despre divinitate.

Motivele care stau la baza viziunii lui Spinoza sunt următoarele: ideea a ceea ce există în mod fundamentai de sine stătător, şi anume *substanţa*, este ideea a ceea ce există în mod necesar, fiindcă e în natura substanţei să existe. Nu poate exista o „substanţă non-existentă”. El exclude posibilitatea că substanţele pot împărtăşi atribute – atributele fiind proprietăţile esenţiale ale unei substanţe. întrucât „Dumnezeu sau natura” posedă toate atributele, nu poate exista o altă substanţă – nu poate fi decât o singură substanţă. Prin urmare, tot ce există este un atribut (sau „mod”, care înseamnă „fel de a fi sau de a face”) al *deus sive natura.* Aşa că lumea este tot ce există şi totul este un aspect al lumii, inclusiv noi, oamenii.

Spinoza spune că lumea, *deus sive natura,* are „atribute infinite”. Aproape sigur, prin asta vrea să spună „infinit de multe” şi „infinite în caracter”. Dar noi, oamenii, cu minţile noastre finite, nu cunoaştem decât două dintre ele – gândirea şi extensia (amintiţi-vă cele două substanţe ale lui Descartes: mintea, care este lucru gânditor, şi materia, care este lucru extins sau spaţial). A fi spaţial, extins sau material este, aşadar, un atribut al *deus sive natura* – al lui Dumnezeu: o asemenea idee este motiv de excomunicare în orice comunitate religioasă –, după cum un atribut al *deus sive natura* este şi să fie minte sau gândire. Minţile umane sunt „moduri” ale minţii infinite.

Rezultă de aici ideea că *deus sive natura* este o entitate necesară – există în mod *necesar,* nu poate să nu existe – şi

toate adevărurile despre ea decurg cu necesitate logică din atributele care constituie esenţa sa, prin urmare, tot ceea ce este sau se întâmplă este în sine necesar. Nimic nu poate fi altceva decât este. Acesta este un determinism strict şi total. Spinoza afirmă că acceptarea acestui mare adevăr – că tot ceea ce este şi se întâmplă trebuie să fie aşa cum este şi trebuie să se întâmple aşa cum o face – este cea care ne eliberează: libertatea umană rezultă din acceptarea inevitabilităţii lucrurilor. Felul în care această noţiune se conectează cu conceptul de „liber arbitru" va fi discutat în cele ce urmează.

În cursul expunerii acestei viziuni despre *deus sive natura,* şi datorită ei, Spinoza oferă soluţii ingenioase la diverse probleme filosofice. Una este chestiunea locului minţii în natură: problema „minte-corp", care s-a dovedit atât de greu de rezolvat la Descartes. Pentru acesta din urmă, dificultatea apărea fiindcă el concepea mintea şi materia ca substanţe esenţialmenre diferite, transformând înrr-un adevărat mister modul în care cele două pot interacţiona. Pentru Spinoza, mintea şi materia sunt două atribute ale aceleiaşi substanţe – una şi aceeaşi substanţă, *deus sive natura.* „Sufletul şi corpul sunt unul şi aceiaşi lucru, care este conceput când sub atributul cugetării, când sub acela al întinderii",— scria el. Atât mintea, cât şi corpul sunt „moduri" – modalităţi de a fi sau de a acţiona – ale singurei substanţe atotcuprinzătoare. Un corolar al acestei afirmaţii este că a avea o idee despre un corp constă în ideea însăşi şi „despre" ce este ideea – al său „idearum" –, adică aceiaşi lucru în două descrieri diferite. Dacă ideea este „adecvată" (să ne gândim ia etimologia acestui cuvânt: „egal cu") idearumuiui, ea este adevărată; dacă este „inadecvată", este falsă.

Acest ultim comentariu despre „adecvare" ar provoca o îndoială cu privire ia soluţia lui Spinoza. Dacă o idee şi ideatumui ei sunt aceiaşi lucru descris în mod diferit, cum poate o idee să fie vreodată falsă? El a căutat să dea o descriere a erorii – într-adevăr, aspectele epistemologice ale

Eticii sunt aproape în întregime dedicate unei descrieri a erorii, întrucât ea este o problemă reală pentru perspectiva sa – afirmând că „falsitatea constă în lipsa de cunoaştere pe care o includ ideile neadecvate sau mutilate şi confuze".^- Percepţia senzorială este o bună ilustrare a acestui fapt: soarele mi se pare un mic disc auriu arzător, dar nu e mic. Dacă voi confunda *ideea* mea de soare cu soarele însuşi – cu ideatumui ideii – voi face o greşeală. În consecinţă, la fel ca Platon, Spinoza plasează experienţa senzorială la cel mai de jos nivel epistemologic, cel al opiniei. Aici este introdusă falsitatea, deoarece următoarele două niveluri ale cogniţiei, ştiinţa fiind al doilea, iar „intuiţia" fiind cel mai înalt, se ocupă doar de adevăr. Acest cel mai înalt nivel, „intuiţia", constă într-o înţelegere complet adecvată a „esenţei formale" a atributelor *deus sive natura.*

O altă problemă la care Spinoza propune o soluţie priveşte individualitatea. Dacă universul este o singură substanţă comprehensivă, cum poate fi sau părea a fi o asemenea pluralitate vastă de lucruri individuale? Şi, în particular, cum pot fiinţele umane să fie atât de diferite unele de altele, dacă ele sunt cu adevărat toate parte a singurului lucru care există? Răspunsul său este că lucrurile individuale sunt moduri finite ale substanţei infinite şi că fiecare are un impuls către autoconservare şi perseverenţă. Acesta este „conarus", dorinţa sau voinţa de a se opune la orice „îi poate opri existenţa". Toate lucrurile au *conatus,* dar unele moduri ale universului, precum animalele sau oamenii, au mai multă conştiinţă de sine şi mai mult *conatus* decât altele.

Asta ne duce înapoi la chesdunea determinismului, deoarece acum ar putea părea că ceea ce înţelege Spinoza prin *conatus*, cel puţin în cazul oamenilor, este o formă a liberului arbitru; dar teoria lui Spinoza exclude liberul arbitru. În *Etiea,* Spinoza spune că „oamenii se înşală în aceea că se cred liberi, părere care constă numai în faptul că ei sunt conştienţi de acţiunile lor şi necunoscători ai cauzelor de care sunt determinaţi".— Dar tocmai titlul Cărţii a cincea a *Eticii* ne spune care este

scopul teoriei sale: şi anume acela de a explica modul în care putem dobândi libertatea. Şi ce înseamnă „libertate” pentru o fiinţă umană, dacă nu „libertate a voinţei”?

Explicaţia lui Spinoza constă în distincţia pe care o face între stările mentale active şi cele pasive. Facem unele lucruri şi „suferim” anumite lucruri (adică suntem destinatari sau receptori); acţionăm sau se acţionează asupra noastră. Cu cât ideile noastre sunt mai adecvate, cu atât suntem mai activi; cu cât suntem mai puţin adecvaţi, cu atât ne simăm mai aproape de polul primitor ai evenimentelor. Pentru că singura cauză a tuturor lucrurilor este *deus sive natura,* care este singurul lucru ce acţionează fără a se acţiona asupra sa şi, ca atare, este singurul liber în sens metafizic. Dar pe măsură ce noi, oamenii, reuşim să progresăm de la o stare mai puţin activă la una mai activă, având idei mai adecvate, participăm tot mai mult la libertatea activă a *deus sive natura.* Spinoza numeşte această independenţă de cauze exterioare nouă „virtute” şi spune că „prin virtute înţeleg aceiaşi lucru ca şi prin putere”^, unde „putere” este abilitarea de a face şi de a dobândi lucruri. Exercitarea puterii în acest sens ne face plăcere, definită ca emoţia pe care o simţim în timp ce progresăm spre idei mai adecvate şi, prin urmare, spre o mai mare libertate.

întrucât întreaga carte este dedicată emoţiilor sau, cum e denumirea standard în traducerile din Spinoza, „afectelor”, este important să cunoaştem opinia lui despre ele, fiindcă sunt centrale în teoria sa. El defineşte emoţia ca pe o „idee confuză”^ ce apare datorită existenţei noastre corporale şi *conatus*-ului de autoconservare, care ne determină să ne delimităm de ceea ce este dăunător. Citându-i pe stoici, spune că lucrurile pe care le dorim şi pe care pasiunile noastre ne împing să le obţinem sunt în afara controlului nostru şi, prin urmare, cu cât ne influenţează mai mult, cu arăt suntem mai puţin fericiţi – şi deci mai puţin liberi. „Numesc sclavie neputinţa omului de a-şi potoli şi de a-şi înfrâna afectele.”^ Dacă ne putem controla dorinţa pentru ceea ce nu putem

controla, începem să ne eliberăm. Obţinem libertatea când înţelegem natura lucrurilor, iar asta slăbeşte puterea afectelor asupra noastră. Arunci când simţim o „iubire intelectuală" faţă de realitate aşa cum este ea cu adevărat – ceea ce înseamnă: când trăim conform raţiunii şi înţelegerii –, dobândim puterea, care este virtute, şi suntem liberi.

Tratatul teologica-politic al lui Spinoza este o carte radicală. Scopul ei este acela de a avertiza cititorii cu privire la puterea religiei de a le controla vieţile, alimenrându-le prin superstiţii emoţii precum teama şi speranţa, pe care clerul le foloseşte pentru a-i îndruma în direcţia în care doresc arăt Biserica, cât şi puterile vremelnice care o consideră un aliat util. Spinoza a fost preocupat îndeosebi să demonstreze că religia şi filosofia (în cel de-ai doilea termen incluzând şi ştiinţa) ocupă sfere complet diferite, una depinzând de credinţă, iar cealaltă de raţiune, şi că religia ar trebui să lase filosofia liberă să-şi urmeze cercetările, fără să se amestece în vreun fel. El afirma că o asemenea libertate ar conduce la pace în sfera publică, pentru că nu ştiinţa, ci disputele sectare sunt cele care duc la apariţia dezordinii civile. A demonstrat printr-o examinare a scripturii că profeţii nu au fost nici foarte inteligenţi, nici bine informaţi, că supunerea faţă de legile religiei nu conduc omul la fericire, că miracolele sunt imposibile şi că, in general, superstiţia „pe nimeni nu urăşte mai mult decât pe cei care cinstesc ştiinţa cea adevărată şi viaţa cea adevărată".^

Tratatul este o pledoarie pentru toleranţă şi libertatea de a gândi şi cerceta. Spinoza afirma că Biblia se reduce la un singur mesaj simplu, dacă lăsăm la o parte tor restul discursului despre legi şi miracole şi roate elementele ei superstiţioase: „Iubeşre-ţi aproapele".

Din punctul de vedere al lui Spinoza, această aserţiune are consecinţe imediate pentru politică; într-adevăr, o mare parte din scopul *Tratatului* a fost să impună o perspectivă politică. Şi anume aceea că este o greşeală ca un star să creadă că poare controla ceea ce gândesc oamenii în sinea lor, însă este corect faptul că el ar trebui să încurajeze un comportament

care asigură pace, siguranţă şi bunăstare în societate. Spinoza descrie „scopul ultim” al starului ca fiind „nu să-i domine pe oameni, nici să-i ţină în frâu prin teamă şi să-i facă să trăiască în dependenţă de alţii, ci, dimpotrivă, să-i elibereze pe roţi de teamă, încât fiecare să trăiască in siguranţă (...) adică să se bucure cât mai mult de dreptul său natural de a exista fără vreo pagubă pentru ele sau pentru altul... să facă în aşa fel încât spiritul şi corpul lor să-şi îndeplinească funcţiile lor în cele mai bune condiţii, oamenii să se folosească liberi de raţiune, să nu se războiască între ei, cu mânie sau înşelăciune şi să nu se poarte unii faţă de alţii cu duşmănie. Prin urmare, scopul starului este, de fapt, libertatea”.^

Ceea ce este privat şi personal pentru fiecare individ în materie de gânduri şi credinţe nu poate fi supus legii sau ordinelor unui suveran. „După cel mai mare drept al naturii, fiecare om este singur stăpân pe gândurile sale”, prin urmare, „înrr-un star nu se poare încerca niciodată, decât cu urmări foarte nenorocite, ca oamenii (...) să nu vorbească decât după prescripţiile puterilor supreme”, scria el.^ Vor exista dezacorduri şi certuri, dar un guvern bun va fi tolerant şi va recunoaşte faptul că vicii mai rele apar din încercarea de a controla gândirea, decât din a-i permite să fie liberă. Mai mult decât arăt, libertatea de gândire „este necesară mai ales pentru promovarea ştiinţelor şi a artelor; căci acestea sunt cultivare cu rezultate bune de aceia care au o judecară liberă şi nu sunt stăpâniţi de nicio prejudecată”.^

Este uşor să înţelegem de ce extraordinara realizare a lui Spinoza avea să fie un asemenea far călăuzitor pentru Iluminism. Ea postulează: ceea ce există este universul, iar omenirea este o parte a universului, supusă aceloraşi legi. Viaţa raţiunii este o viaţă eliberată din mrejele fricii, superstiţiei, speranţelor şi dorinţelor iraţionale; este o viaţă bazată în schimb pe cunoaştere, pe ştiinţă şi cercetare raţională, pe ceea ce este cu adevărat important, în practică, pentru omenire. Libertatea de gândire este esenţială pentru progres şi pentru înflorirea indivizilor şi a societăţii.

Abordarea lui Spinoza respiră aerul curat al libertăţii intelectuale şi îndreaptă atenţia către ceea ce contează: viaţa însăşi, aici şi acum, în societare, împreună cu ceilalţi, necesitând gândire şi înţelegere. Eliberarea pe care perspectivele sale nu numai că au încurajar-o, dar la a cărei apariţie au şi contribuit în perioada iluministă s-a dovedit a fi una puternică şi extrem de importantă.

LOCKE (1632-1704)

Ca şi Hobbes, John Locke a scris atât despre filosofia generală, cât şi despre politică, dar, spre deosebire de Hobbes, care este acum pus în discuţie exclusiv în legătură cu teoriile sale politice, contribuţiile lui Locke în ambele sfere se dovedesc a fi foarte influente.

Locke s-a născut in Somerset, Anglia. A studiat la Oxford, luându-şi diploma de licenţă şi de maşter în domeniile ce formau curriculumul scolastic standard la acea vreme – de inspiraţie aristotelică –, înainte de a-şi lua şi diploma în medicină. A lucrat ca medic şi secretar al lordului Ashley, conte de Shaftesbury, asisrându-l pe acesta în îndatoririle sale ministeriale din cadrul guvernului. În 1683, lordul este suspectat că a complotat („complotul Rye House”) pentru a-i asasina pe regele Carol al II-lea şi pe fratele şi moştenitorul său, Iacob, scopul fiind blocarea succesiunii acestuia din urmă la tron, pe motiv că era catolic. Ca urmare, a trebuit să părăsească Anglia; Locke, care era bănuit că s-ar fi asociat cu el, l-a însoţit în exil în Olanda. După „Revoluţia Glorioasă” din 1688, în urma căreia Iacob al II-lea a abdicat şi Parlamentul englez i-a oferit tronul lui Wilhelm de Orania, Locke s-a întors în Anglia – cu aceiaşi vas care o aducea şi pe soţia lui Wilhelm de Orania, prinţesa Mary. A publicat apoi lucrarea *Două tratate despre cârmuire,* care a oferit o justificare pentru marea schimbare constituţională pe care o realizare revoluţia.

Este posibil ca *Tratatele* să fi fost scrise înainte de revoluţie, circulând probabil în privat; dacă aşa au stat

lucrurile, ele ar fi putut servi ca parte a ceea ce i-a inspirat pe adversarii lui Iacob al II-lea să susţină autoritatea Parlamentului în defavoarea Coroanei. În orice caz, *Tratatele,* şi in special cel de-al doilea, s-au dovedit foarte importante pentru gândirea politică ulterioară, fiind citate cuvânt cu cuvânt şi pe larg în documentele revoluţiilor americană şi franceză şi oferind o sursă de inspiraţie majoră pentru liberalismul politic în general.

Contribuţiile lui Locke în alte ramuri ale filosofiei au fost la fel de importante. *Eseu asupra intelectului omenesc* a devenit o lucrare clasică a empirismului. El şi Isaac Newton au fost ţinuţi la mare cinste de către filosofii iluminişti din secolul al XVIII-lea; Voltaire (a cărui iubită, Emilie du Châtelet, a fost traducătoarea lui Newton în franceză) l-a descris pe Locke ca pe un „Hercule al metafizicii”. Unul dintre motivele plasării lui în această poziţie de onoare este acela că greutatea tradiţiei filosofice se bazase până atunci pe latura raţionalismului în epistemologie, pe când Locke contribuise la mutarea accentului în favoarea empirismului. Franţa lui Voltaire era dominată de cartezieni – urmaşii lui Descartes; în Anglia lui Locke, drapelul raţionalist era purtat de „platonicienii de la Cambridge”, cel mai important dintre ei fiind Ralph Cudworth. Dar pledoaria lui Locke pentru empirism, care constituie o apărare a principiului ce stă la baza progresului în ştiinţele naturale, s-a situat de partea corectă a istoriei gândirii. Aceasta l-a determinat pe ilustrul Leibniz, înclinat spre raţionalism, să scrie o critică a lui Locke în ale sale *Noi eseuri asupra intelectului omenesc* şi a constituit imediat fundalul pentru gândirea filosofică a lui George Berkeley şi David Hume, alături de care Locke formează triada empiriştilor britanici, atât de influentă pentru o mare parte a filosofiei ulterioare.

Locke a făcut parte din Societatea Regală, ai cărei membri erau, printre altele, interesaţi, aşa cum fuseseră şi Bacon şi Descartes, de felul în care cunoaşterea poate fi cel mai bine dobândită. Ei nu acceptau soluţia lui Descartes, nici

abordarea raţionalistă în general, şi doreau să vadă o justificare teoretică a metodelor empirice, experimentale pe care le foloseau în cercetările lor ştiinţifice. Locke s-a oferit să scrie un eseu despre acest subiect, „să verificăm propriile noastre posibilităţi şi să vedem care sunt chestiunile cu care intelectul nostru ar fi în măsură să se ocupe".^ Asta însemna să cerceteze „originea, certitudinea şi întinderea cunoaşterii umane, împreună cu temeiurile şi treptele credinţei, opiniei şi asentimentului".^ îndeplinirea acestei sarcini s-a întins pe o perioadă de douăzeci de ani, lucru datorat parţial vieţii sale politice agitate, dar şi anvergurii şi dificultăţii misiunii pe care şi-a asumat-o.

Versiunea de raţionalism a platon icie ni lor de la Cambridge se baza pe un ataşament faţă de „ideile înnăscute", doctrina potrivit căreia ne naştem ştiind foarte multe lucruri, printre care adevărurile fundamentale ale logicii, moralităţii şi teologiei. Ei credeau asta din acelaşi motiv ca şi Platon, şi anume că experienţa nu ne poate conduce la adevărurile ultime, ci doar la părerea despre ceea ce este imperfect şi tranzitoriu. Această viziune se află în contrast evident cu ataşamentul empiriştilor faţă de primatul experienţei în dobândirea cunoaşterii. Prin urmare, *Eseul* lui Locke începe cu o respingere a doctrinei ideilor înnăscute (Cartea I). Apoi continuă (în Cărţile II-IV) să pună în discuţie experienţa însăşi, modul în care cunoaşterea apare din ea.

„Marele argument" pentru existenţa unor idei înnăscute – precum: *totul este identic cu sine', este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi, totodată, să nu fie: un întreg este mai mare decât părţile sale* – este că toată lumea le cunoaşte sau cel puţin se declară de acord cu ele. Locke scoate în evidenţă faptul că, în realitate, acest lucru nu este adevărat; există nenumăraţi oameni care nu s-au gândit niciodată la astfel de chestiuni. Ideile de *imposibilitate* şi *identitate* sunt absente din minţile copiilor şi ale multor adulţi, chiar dacă, în cazul în care ar fi încurajaţi în acest sens, ei s-ar declara de acord cu ideea pe care se bazează, şi anume că *este imposibil ca ceva*

să fie şi, în acelaşi timp, să nu fie. Acest lucru este cu atât mai improbabil în privinţa presupuselor idei înnăscute despre principiile morale şi noţiunile despre Dumnezeu, în legătură cu care poate să apară un mare dezacord între indivizi şi culturi.

În viziunea lui Locke, cunoaşterea are în centrul preocupărilor ei trei teme predilecte: „fizica” sau natura lucrurilor, „practica” sau moralitatea şi „semiotica” sau semnele de care „se serveşte mintea pentru înţelegerea lucrurilor sau pentru a transmite cunoştinţele sale altora”.^ Cele două cărţi centrale ale *Eseului,* Cărţile II şi III, se ocupă cu cele două tipuri de semne pe care le folosim, respectiv *ideile* şi *cuvintele.* Acestea sunt „marile instrumente ale cunoaşterii”.

Prin „idee”, Locke înţelege „orice poate ocupa mintea când gândeşte”.^ Ideile ne vin din experienţă, care ia fie forma senzaţiei, fie pe cea a reflecţiei. Senzaţie înseamnă văz, pipăit şi toate celelalte care ţin de simţuri; reflecţia este experienţa operaţiilor interne ale minţii noastre care constau în a rememora, a compara, a trage concluzii ş.a.m.d. Ideile sunt fie simple, fie complexe (atunci când se combină). Ideile simple de culoare şi gust sunt primite în mod pasiv de către minte. Ideile complexe ale lucrurilor din lume, proprietăţile şi relaţiile lor cu alte lucruri sunt rezultatul modului în care ne aranjăm ideile în cursul experienţei.

Ideile sunt, să ne amintim, semne; ele se referă la altceva decât la ele însele. Ideile se află în conştiinţă; ele reprezintă – *re-prezintă* – alte lucruri. În cazul ideilor senzoriale, ele reprezintă lucruri aflate în afara minţii. Aşa că, atunci când cineva se uită la un copac, ideea de copac este în mintea sa, în timp ce afară, în lume, este copacul însuşi. Locke considera că această teorie a percepţiei ne dă motive să credem că putem şti cum sunt cu adevărat lucrurile. El făcea distincţia între „calităţile primare” ale lucrurilor, despre care spunea că „se află în corpuri”, astfel încât percepţia noastră despre ele ne spune cum sunt, şi „calităţile secundare” pe care lucrurile par

să le aibă, acestea fiind rezultatul interacţiunii dintre ele şi organele noastre de simţ.

Calităţile primare sunt întinderea, forma, mişcarea sau repausul, numărul şi soliditatea. Corpurile fizice le au întotdeauna. Dacă tai o bucată de lemn în bucăţi din ce în ce mai mici, bucăţile vor avea mereu aceste proprietăţi.

Asta nu se întâmplă cu calităţile secundare. Acestea sunt culoarea, gustul, sunetul, textura şi mirosul. În timp ce calităţile primare sunt „cu totul inseparabile de corp", cele secundare nu sunt „decât puterile pe care la au obiectele de a produce în noi diferite senzaţii cu ajutorul calităţilor lor primare".^ Dacă cineva nu se uită, trandafirul nu are nicio culoare – nu pentru că a te uita la el îl face să aibă culoare, ci pentru că o calitate precum culoarea este ceva perceput în minte, ca un rezultat al felului în care lumina reflectată de trandafir interacţionează cu ochii noştri, stimulând mesaje care ajung prin intermediul nervilor optici la creier.

Putem vedea că teoria percepţiei a lui Locke este cauzală, exact cum o şi considerăm în mod obişnuit; obiectele din afara noastră fac să apară în conştiinţa noastră idei care le reprezintă. Dar în ciuda faptului că pare o opinie de bun-simţ, ea creează o dificultate; ideile stau între noi şi lucruri, formând un „văl al percepţiei" pe care nu-l putem îndepărta pentru a vedea dacă ideile reprezintă în mod adecvat ceea ce presupunem noi că reprezintă – sau dacă există măcar ceva „dincolo de ele" (să ne amintim de Descartes: am putea avea ideea de copac când visăm, dar acea idee nu ne „re-prezinră" un copac real).

Locke nu a încercat să rezolve această problemă sceptică. O ocoleşte, spunând: „Lumânarea care pâlpâie în noi ne luminează îndeajuns pentru roate treburile"^-, prin „lumânare" înţelegând intelectul şi roate operaţiile lui. Această soluţie nu a părut suficient de bună de mulţi dintre succesorii săi în domeniul filosofiei (George Berkeley a fost primul dintre ei, după cum vom vedea), care au considerat că problema sceptică încă aştepta soluţionarea.

Cuvintele sunt şi ele semne; reprezintă idei. Mai mult decât arăt, ele nu reprezintă doar idei particulare ale lucrurilor individuale, ci şi idei *generale* – de exemplu, nu doar o idee particulară a unui anumit câine, ci *genul* de lucru la care termenul *câine* se aplică în general. Inrr-adevăr, multe dintre cuvinte sunt termeni generali, iar cunoaşterea este „conversaţie cu ideile generale” pe care le denotă. Situaţia trebuie să stea în felul acesta, fiindcă nu putem avea un nume individual diferit pentru fiecare lucru din lume; cunoaşterea ar fi imposibilă dacă ar fi aşa.

Cuvintele sunt necesare, spune Locke, fiindcă ideile sunt specifice conştiinţei fiecărei persoane, aşa încât trebuie să existe o modalitate de a face publice gândurile şi de a transmite celorlalţi ceea ce gândim sau experimentăm. Limbajul îndeplineşte această funcţie.

Există câteva probleme serioase cu această teorie. Cea mai importantă ar fi aceea că, dacă cuvintele reprezintă idei, iar ideile sunt personale, cum putem şti că aceleaşi cuvinte stârnesc aceleaşi idei în minţile celorlalţi? Cum por eu să ştiu că experienţa lor este aceeaşi cu a inea, atunci când folosim cu toţii cuvântul „roşu” – că, spre exemplu, ceea ce văd eu ca fiind roşu, ei l-ar vedea drept ceea ce eu numesc galben?

br cea de-a doua ediţie a *Eseului,* Locke a introdus un subiect care s-a dovedit de foarte mare interes pentru filosofia ulterioară: chestiunea identităţii personale. Ce mă face pe mine aceeaşi persoană de-a lungul timpului, **111** ciuda tuturor diferenţelor produse asupra aspectului şi caracterului meu de trecerea anilor? În epoca lui Locke şi în secolele anterioare acesteia, s-a presupus că noi roţi avem un suflet nemuritor, invariant în urma schimbărilor accidentale şi relativ neimportante ce au loc în corpurile noastre in diverse circumstanţe, care (în viziunea creştină şi majoritatea celorlalte viziuni religioase) supravieţuieşte morţii trupeşti. Prin urmare, se credea că sufletul, nu corpul este cel care poartă personalitatea. Asta implică faptul că „o persoană” şi „o fiinţă umană” nu sunt acelaşi lucru, o viziune pe care Locke

a acceprar- o. Într-adevăr, conceptul de persoană este unul juridic; este conceptul unei fiinţe raţionale, responsabilă pentru ceea ce face din punct de vedere moral şi legal. După cum sugerează acest lucru, bebeluşii nu sunt încă persoane, iar un individ care suferă de demenţă a încetat să mai fie o persoană. Corporaţiile sunt privire ca persoane juridice, având drepturi şi responsabilităţi. În aceste condiţii, ce anume constituie identitatea unei *persoane* de-a lungul timpului? Este mai greu de răspuns la asta, decât la întrebarea: Ce constituie identitatea unui corp (o piatră, un copac, un trup uman) de-a lungul timpului? –, pentru că aici putem indica pur şi simplu continuitatea spaţio-remporală a organizării fizice a lucrului, începând de la ghindă şi până la stejarul falnic.

Răspunsul lui Locke a fost că identitatea personală constă în „conştiinţa de a fi aceeaşi persoană de-a lungul timpului".*^ Conştiinţa este constituită din cunoaştere de sine, memorie şi un interes faţă de viitor. (Prin această teorie, Locke a introdus în limba engleză cuvântul „conştiinţă".) Această perspectivă i-a scandalizat pe oamenii bisericii, fiindcă lăsa deoparte referirea la sufletele nemuritoare – Locke a dus o luptă îndelungară cu un cleric, un anume episcop Srillingfleet, pe marginea acestei chestiuni – şi a fost criticat de alţi filosofi, pentru că părea să vadă lucrurile greşit: considera memoria drept baza identităţii, când de fapt identitatea personală reprezintă baza memoriei. Cum poare fi această memorie *a mea,* dacă eu nu sunt aceeaşi persoană care a avut experienţa ce a născut memoria? De asemenea, conduce la concluzia intuitivă că identitatea personală nu este continuă: un bătrân general şi-ar putea aminti că a fost un tânăr ofiţer eroic în luptă, iar un tânăr ofiţer şi-ar putea aminti că, în copilărie, fura mere dintr-o livadă, insă generalul s-ar putea să nu-şi amintească faptul că fura mere. Aşadar, este el aceeaşi persoană cu băiatul? Din perspectiva lui Locke, răspunsul este că nu e aceeaşi persoană, pentru că nu este conştient de faptul că este aceeaşi persoană. Să privim însă problema în felul aceasta: să presupunem că împrumut

nişte bani de la tine şi, mai târziu, vii şi mi-i ceri înapoi. Dacă spun că nu sunt aceeaşi persoană care i-a împrumutat, fiindcă nu-mi aduc aminte s-o fi făcut, n-o să ţi se pară amuzant.

În capitolul final al *Eseului*, Locke prezintă varianta sa despre natura cunoaşterii. El spune că ea constă în „perceperea conexiunii şi a acordului sau dezacordului şi incompatibilităţii oricărora dintre ideile noastre. Numai în aceasta constă ea".^ Când legătura sau dezacordul dintre idei devin imediat evidente, Locke o numeşte „cunoaştere intuitivă". Când este nevoie de raţionament pentru a vedea legătura sau opoziţia, el o numeşte „cunoaştere demonstrativă". Un raţionalist nu ar obiecta la această definiţie, iar ea nu contează totuşi ca o apărare a cunoaşterii empirice. În mod surprinzător, aici Locke se eschivează; el scrie: „Există într-adevăr o altă facultate de percepere a minţii folosită în legătură cu existenţa lucrurilor din afara noastră, care trece dincolo de simpla probabilitate, dar nu ajunge cu totul la niciuna din precedentele trepte ale certitudinii, facultate care şi este cunoscută sub numele de «cunoaştere»„.^ Aceasta este cunoaşterea empirică. Ea nu este sigură – într-adevăr, el recunoaşte în treacăt dificultatea sceptică –, dar „ trece dincolo se simpla probabilitate", fiindcă sursa ei este percepţia senzorială. O numeşte „cunoaştere sensibilă".

Teoria lui Locke expune întrucâtva ceea ce credem în mod obişnuit despre cunoaşterea empirică. Ea apare în mintea noastră datorită interacţiunilor cauzale dintre lume şi organele noastre de simţ; este justificabilă – şi anume, acceptăm că putem greşi uneori, fiindcă facem judecăţi perceptuale eronate şi alte feluri de greşeli; dar, in general, percepţia este o sursă credibilă de informaţii despre lumea exterioară. În ştiinţă, capacităţile noastre perceptuale sunt extinse şi amplificate de instrumente – microscoape, telescoape, osciloscoape, marele accelerator de particule –, iar capacităţile noastre intelectuale sunt îmbogăţite de tehnici matematice şi de un alt fel de instrument, computerul. Însă

luate împreună, toate acestea sunt parte a echipamentului cercetării empirice. Locke are dreptate să spună că, pentru toate scopurile practice, acest tablou este unul convingător şi bine justificat de rezultatele aplicării sale. Dar în filosofie rămâne nevoia de a vedea dacă poate face faţă provocărilor sceptice evidente. Această nevoie este cea care determină eforturile făcute în epistemologie.

Filosofia politică a lui Locke este fără îndoială cea mai mare realizare a sa, nu doar pentru că reprezintă un progres filosofic în sine, ci în primul rând datorită impactului ei practic asupra lumii în secolele care au urmat.

În Anglia, „Revoluţia Glorioasă" din 1688 a statuat două idei interconectate: suveranitatea Parlamentului şi respingerea doctrinei „dreptului divin al regilor". Prin încoronarea lui Wilhelm de Orania conform propriilor reguli, Parlamentul realizase o reglementare constituţională nouă şi permanentă. Controlul finanţelor naţionale şi al forţelor armate era deţinut de Parlament. Doar parlamentul putea vota banii pentru guvern. În plus, reglementarea asigura in mod crucial independenţa justiţiei şi dreptul de petiţionare, două bastioane ale unei societăţi libere.

Locke a descris scopul lucrărilor sale politice ca justificând posesia tronului de către Wilhelm de Orania „pentru a-şi îndeplini bine menirea cu consimţământul poporului". Sintagma de „popor", înţeles „aşa cum este el reprezentat de parlament", pare să se refere vag la întreaga naţiune, lipsa de precizie fiind, fără îndoială, intenţionată, având in vedere că dreptul de vot la alegerile pentru Parlament nu era deloc democratic.

Textul – devenit imediat clasic – in care Locke prezintă justificarea pentru „Glorioasa Revoluţie" este *Al doilea tratat despre cârmuire. (Primul tratat* constă într-o respingere extinsă a apărării de către Sir Roberr Filmer a doctrinei dreptului divin, în lucrarea sa *Patriareba.)* Unul dintre aspectele semnificative ale teoriei lui Locke îl reprezintă

dezacordul său cu o teorie mai puternică decât a lui Filmer, şi anume viziunea suveranităţii avansată de Hobbes. Locke nu a scris direct despre Hobbes, pentru că numele acestuia era interzis – Hobbes era considerat ateu şi, pe atunci, ateismul era privit cu suspiciune, dacă nu chiar cu oroare. În plus, ideile lui Hobbes erau aplicabile în egală măsură atât regimului monarhic, cât şi celui republican. Dacă cineva încerca să apere dreptul la tron al lui Wilhelm citându-l pe Hobbes, adversarii lui Wilhelm ar fi putut la fel de uşor să-l citeze pe Hobbes în favoarea lor.

Ca şi Hobbes, Locke a folosit ideea unei „stări naturale” ca existând anterior creării societăţii civile, însă pentru el această stare nu era o arenă a luptelor nesfârşite între oameni, ci un loc în care indivizii se bucurau de libertate. Cea mai mare parte a acelei libertăţi trebuie cedată, pentru a putea beneficia de traiul în societate, dar Locke susţine că unele dintre drepturile stipulate de aceasta – cele mai importante fiind dreptul la viaţă, la libertate şi la proprietate – nu pot fi cedate printr-un contract social. Acest fapt în sine ar face imposibilă existenţa unui lucru precum suveranitatea absolută; prin însăşi natura sa, absolutismul este incompatibil cu drepturile naturale pe care oamenii le aduc în societate atunci când acceptă termenii contractului care dă naştere societăţii.

Ideile de legi naturale şi drepturi naturale sunt strâns legate între ele. În opinia lui Locke, drepturile naturale se bazează pe faptul că în starea naturală indivizii pot folosi liber tot ceea ce le oferă natura în termeni de adăpost, confort şi hrană. Legea naturală spune ce le este permis sau interzis oamenilor, ţinând cont de felul cum stau lucrurile în natură: „trebuie să luăm în considerare starea în care se află oamenii în mod natural, o stare de perfectă libertate de a-şi hotărî acţiunile şi de a dispune de posesiunile şi persoanele lor aşa cum găsesc potrivit, în limitele legii naturale, fără a cere permisiunea şi fără a depinde de voinţa altui om”.* (Modalitatea alternativă a lui Locke de a descrie această stare

de lucruri este aceea de a spune că „Lumea întreagă a fost la început o *America*”[506].) ^sta se întâmplă fiindcă în starea naturală toţi sunt egali; nimeni nu are un statut mai înalt sau mai multe drepturi decât ceilalţi şi nimeni nu este în măsură să le dicteze altora cum ar trebui să trăiască. El respinge astfel pretenţia lui Filmer că ierarhia a fost introdusă printre oameni în Eden, când Dumnezeu i-a conferit lui Adam o poziţie de autoritate, mai întâi asupra Evei, partenera sa, apoi asupra fiilor săi şi în cele din urmă asupra întregii omeniri.

Importanţa argumentului lui Locke cu privire la acest subiect este dată de afirmaţia că orice persoană are dreptul la autoconservare şi, prin urmare, o obligaţie corelativă faţă de orice altă persoană de a-i respecta dreptul la autoconservare – ba chiar de a se preocupa în mod activ de bunăstarea altora în această privinţă. Obligaţia astfel implicată nu se limitează la a te abţine să faci rău, ci presupune acţiunea în sensul protejării tuturor împotriva răului şi pedepsirea celor care fac rău.

Locke precizează că în starea naturală este dificil să asiguri protecţia corectă a acestor drepturi şi exercitarea acestor obligaţii corelative; el numeşte asta „inconvenientul” stării naturale. Dar să instaurezi un suveran absolut care să le impună pe ambele, spune el, ar fi mai rău decât acest inconvenient, pentru că nimic nu ar putea opri un asemenea suveran să-i jefuiască pe supuşii săi şi chiar să pornească un război împotriva lor. Este, aşadar, greşit în principiu ca oamenii să-şi cedeze drepturile unui conducător absolut; făcând asta, ei nu doar că renunţă la dreptul de autoconservare, ci devin şi incapabili să-şi îndeplinească datoriile asociate faţă de alţii.

Punctul de vedere al lui Locke cu privire la societatea civilă este unul convingător. Aceasta din urmă oferă protecţie vieţilor, libertăţii şi proprietăţii indivizilor. Se bazează pe legi pe care toţi le pot cunoaşte, cu judecători independenţi, care să le aplice şi structuri agreate, care să le impună. Un aranjament de acest tip rezolvă dificultăţile cu privire la felul

în care astfel de drepturi şi obligaţii trebuie exercitate în mod corect. „Deoarece (un om) nu are în starea naturală vreo putere arbitrară asupra vieţii, libertăţii sau posesiunii altuia, ci numai atâta putere câtă i-a dat legea naturii pentru a se conserva pe sine şi restul omenirii, aceasta este tot ceea ce încredinţează sau poate încredinţa el statului, şi prin intermediul acestuia, puterii legislative, astfel încât *legislativul* nu poate avea o putere mai mare decât aceasta. Puterea legislatorilor (în întinderea ei maximă) este *limitată la binele public* al societăţii."^ Dacă un guvern se comportă în mod contrar „binelui public" al societăţii, prin aceasta el „se dizolvă" – termenul lui Locke –, pentru că devine ilegitim. Acest lucru s-a întâmplat în cazul regelui lacob al 11-lea; legitimitatea lui „s-a dizolvat" atunci când a acţionat în mod contrar intereselor supuşilor săi. Într-adevăr, ideea lui Locke este şi mai puternică: dacă un guvern ilegitim încearcă să rămână la putere, oamenii nu au doar dreptul, ci şi datoria de a-l răsturna.

Prin aceste idei, Locke a introdus conceptul de putere ca mandat deţinut prin consimţământul celor în numele cărora este exercitată puterea. „*Cine va fi judecător* dacă prinţul sau legislativul acţionează contrar încrederii care îi este acordată?" întreba Locke, şi răspundea într-un pasaj care a fost esenţial pentru dezvoltarea ulterioară a ideilor democratice: „*Oamenii vor fi judecători*; căci cine să *judece* dacă girantul sau delegatul acţionează corect şi conform încrederii puse în el în afara celor ce îl deleagă şi trebuie prin delegarea acestuia să-şi păstreze o putere de a-l da deoparte atunci când le în sală încrederea?"^

Ideile lui Locke sunt considerate punctul de pornire al liberalismului politic.^ Ele par cât se poate de moderne. Locke nu a fost primul care a formulat astfel de idei; în timpul Războiului Civil din Anglia, în anii 1640, dezbaterea cu privire la problemele constituţionale avansase şi pusese în discuţie idei similare, uneori considerabil mai radicale. Într-adevăr, vederile sale încorporează urme mult mai vechi, de pildă

concepţia renascentistă că lucrurile au fost mult mai bune în vremurile dinainte, istoria fiind un lung declin de la starea de fapt perfectă din Antichitate. însăşi ideea unei „stări naturale” în care oamenii trăiseră în „perfectă libertate” (pentru a folosi expresia lui Locke) este un rezultat al acestei atitudini. Dar maniera în care el le încapsulează le-a conferit statutul durabil în dezbaterea politică ulterioară şi explică de ce au exercitat o asemenea influenţă asupra conducătorilor revoluţiei americane şi celei franceze.

BERKELEY (1685-1753)

Locke reprezintă punctul de pornire pentru filosofia lui George Berkeley. Acesta din urmă a fost de acord cu empirismul lui Locke, dar nu a putut accepta născocirile lui cu privire la scepticismul care apare din pricina teoriei „vălului percepţiei” – teoria conform căreia ideile noastre sunt intermediari între noi înşine şi o lume care altminteri rămâne inaccesibilă în spatele lor şi le generează.

Berkeley s-a născut la castelul Dysart, locuinţa familiei sale din comitatul Kilkenny, Irlanda, şi a studiat la Trinity College din Dublin. A făcut parte din structurile Bisericii Irlandei şi, mai târziu, a devenit episcop de Cloyne. După cum o arată evenimentele, a fost membru al Ascendenţei Protestante, elita conducătoare de origine engleză. Principalele sale lucrări filosofice au fost scrise în anii de tinereţe; *Tratat asupra principiilor cunoaşterii omeneşti* a fost publicat în 1710, iar cele *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous*, scrise pentru a discuta lipsa de înţelegere cu care fuseseră întâmpinate *Principiile*, în 1713. Mai târziu a publicat tratate despre vedere şi mişcare, precum şi un tratat de medicină, însă cele două lucrări menţionate anterior conţin contribuţia sa filosofică durabilă.

Reacţia contemporană la *Principiile* lui Berkeley a fost aceea că ideile sale nu puteau fi nici dezminţite, nici credibile. El rămâne în continuare fie neînţeles, fie ignorat de unii

filosofi, chiar dacă reprezintă o sursă de inspiraţie pentru două şcoli de gândire din secolul XXI cu care ne vom întâlni mai târziu în paginile acestei cărţi, pozitivismul şi fenomenalismul.

Concepţia filosofică a lui Berkeley este adesea descrisă ca „¡materialism”, prin care se înţelege o negare a existenţei materiei (sau, mai precis, a *substanţei materiale).* El a venit însă cu raţionamente şi în sprijinul altor trei teze. A adus argumente în favoarea idealismului, teza conform căreia mintea reprezintă realitatea ultimă. A susţinut că existenţa lucrurilor constă în faptul că sunt percepute: *esse est percipi.* Şi a afirmat că mintea, care este substanţa lumii, este o singură minte infinită – pe scurt, Dumnezeu. Sunt în total patru teze diferite, dar intim conectate, argumentele pentru primele trei împărtăşind majoritatea premiselor şi paşilor lor.

Prin susţinerea acestor teze, scopul lui Berkeley a fost să respingă două feluri de scepticism. Unul este scepticismul epistemologic, care spune că nu putem cunoaşte adevărata natură a lucrurilor din cauza contingenţelor perceptive şi psihologice care ne obligă să distingem aparenţa de realitate într-un asemenea mod încât aceasta din urmă rămâne ascunsă în spatele ceiei dintâi, iar astfel cunoaşterea ei este în cel mai bun caz problematică şi în cel mai rău caz, imposibilă.

Celălalt este scepticismul teologic, pe care Berkeiey îl numea „ateism” şi care, în opinia sa, includea nu doar negări ale existenţei unei zeităţi, ci şi „deism”, ideea că, deşi universul s-ar putea să fi fost creat de o divinitate, el continuă să existe fără prezenţa activă a zeităţii.

În opoziţie cu primul scepticism, Berkeiey şi-a asumat sarcina de a apăra bunul-simţ şi de a eradica ceea ce numea „cauzele erorii şi dificultăţii în ştiinţe”. Opunându-se celui de-al doilea, a venit în apărarea religiei.

Berkeiey a considerat drept rădăcină a scepticismului prăpastia dintre experienţă şi lume, impusă de teorii ale ideilor, precum cele ale lui Locke, care implică „presupunerea

unei existenţe duble a obiectelor simţurilor – una *inteligibilă* sau prezentă în minte; cealaltă *reală* şi în afara minţii". Scepticismul apare fiindcă „atâta vreme cât oamenii au crezut că lucrurile reale subzistă în afara minţii şi că cunoaşterea lor este *reală* numai în măsura în care se *conformează lucrurilor reale*, de aici decurge că ei nu puteau fi siguri dacă posedă sau nu o cunoaştere adevărată. Căci cum se poate şti dacă lucrurile percepute sunt conforme acelora care nu sunt percepute sau care există în afara minţii". ^ Problema care se pune este că, dacă suntem familiarizaţi doar cu propriile noastre percepţii şi niciodată cu lucrurile care este de aşteptat să se afle în spatele lor, cum putem spera la cunoaşterea acelor lucruri sau măcar să avem dreptate afirmând existenţa lor?

Predecesorii lui Berkeiey vorbeau, aşa cum o făcuse şi Locke, de *calităţi* intrinseci ale *materiei*, ce generează în noi idei care *reprezintă* sau măcar *seamănă* cu acele călirăţi. *Materia* sau *substanţa materială* este conceptul metafizic tehnic care denotă o presupusă bază corporală ce sră ia baza calităţilor lucrurilor. Berkeiey a fost în mod special deranjat de caracterul empirist al acestei concepţii. Dacă vrem să fim consecvenţi în principiile noastre empiriste, întreba el, cum putem tolera conceptul a ceva care este prin definiţie nedetectabii empiric, aflat în spatele calităţilor perceptibile ale lucrurilor, ca presupusă bază a lor? Dacă afirmaţia (că materia este *substanţa* care stă ia baza lucrurilor) nu poate fi apărată, atunci trebui să căutăm altundeva.

Poziţia lui Berkeiey este definită de răspunsul său ia scepticism. Acest răspuns constă în a nega că există o prăpastie între experienţă şi lume – în terminologia sa şi a lui Locke: între idei şi lucruri –, afirmând că lucrurile *sunt* idei. Argumentul este expus cu admirabilă concizie în primele şase paragrafe ale *Principiilor* sale, concluzia lor fiind prima propoziţie a paragrafului 7: „Din cele spuse decurge în mod evident că nu există altă substanţă decât *spiritul* sau *ceea ce percepe"*^- („spirit" şi „minte" sunt aceiaşi lucru pentru

Berkeiey). Restul *Principiilor* şi *Cele trei dialoguri* consistă în extinderea, clarificarea şi apărarea acestei reze. Argumentul decurge după cum vom vedea în continuare.

Berkeiey începe în manieră lockeană, făcând un inventar al „obiectelor cunoaşterii umane". Ele sunt „fie idei imprimate asupra simţurilor, fie sunt obţinute prin urmărirea pasiunilor şi operaţiilor intelectului, fie, în sfârşit, sunt idei formate cu ajutorul memoriei şi imaginaţiei – prin compunerea, prin divizarea sau prin reprezentarea pur şi simplu a ideilor obţinute pe căile menţionate anterior". Ideile obţinute prin simţuri – culori, forme etc. – sunt „observate însoţindu-se unele pe altele" în anumite moduri; „colecţii" ale lor „au ajuns să fie desemnate de un singur nume şi astfel să fie considerate un singur lucru", de exemplu un măr sau un copac.

Pe lângă aceste idei, există „ceva care le cunoaşte sau le percepe"; această „fiinţă activă care percepe este ceea ce numesc *minte, spirit, suflet* sau *eu însumP* şi este „complet distinct" de ideile pe care le percepe.^

Gândurile, sentimentele şi ideile formare cu ajutorul imaginaţiei există doar în minte. Dar ia fel se întâmplă şi cu ideile lucrurilor – care, să ne amintim, sunt colecţii de idei; ideea de măr este un compus al ideilor de culoare, formă şi gust care o constituie. Prin urmare, nu este mai puţin evident faptul că diversele senzaţii sau idei imprimate asupra simţului, oricât de amestecate sau combinate laolaltă (adică, indiferent de obiectele pe care le compun), nu pot exista altfel decât într-o minte care le percepe.

Ceea ce decurge din aceste afirmaţii este faptul că prăpastia dintre lucruri şi idei dispare; pentru că dacă lucrurile sunt colecţii de calităţi, iar calităţile sunt idei sensibile şi ideile sensibile există doar în minte, atunci ceea ce este necesar ca un lucru să existe este ca el să fie perceput – cu cuvintele lui Berkeiey: a exista înseamnă a fi perceput: *esse est percipi.* „În ceea ce priveşte existenţa absolută a unor lucruri necugetătoare fără nicio relaţie cu faptul de a fi percepute,

acest lucru este pentru mine cu totul neinteligibil. Al lor *esse* este *percipi* şi nu este posibil ca ele să existe în afara minţilor şi a lucrurilor cugetătoare pe care le percep."^

Berkeiey ştie că această aserţiune este surprinzătoare, prin urmare notează că deşi oamenii cred că obiectele sensibile, precum munţii şi casele, au o existenţă „absolută", adică independentă de percepţii, reflecţia asupra ideilor enunţată anterior arată că aceasta este o contradicţie. „Căci ce altceva", se întreabă ei, „sunt obiectele menţionate mai înainte, dacă nu lucruri pe care le percepem prin simţuri? Şi ce altceva percepem pe lângă propriile noastre idei şi senzaţii? Şi nu este oare de-a dreptul revoltător ca vreunui dintre acestea sau o combinaţie a lor să existe n e percep ut ?

O idee care necesită clarificare urgentă este aceea că argumentul prezentat, împreună cu negarea corelativă de către Berkeiey a existenţei substanţei materiale, nu este o negare a existenţei lumii exterioare şi a obiectelor fizice pe care le conţine, precum mese şi scaune, munţi şi copaci. Berkeiey nu susţine nici că lumea există doar pentru că este concepută de una sau mai multe minţi finite, precum a ta sau a mea. Într-un anume sens al termenului „realist", Berkeiey este, într-adevăr, un realist, susţinând că existenţa lumii fizice este independentă de minţile finite, în mod individual sau colectiv. Ceea ce afirmă în schimb este că existenţa ei nu este independentă de minte ca atare.

Sursa credinţei că lucrurile pot exista separat de percepţia lor este doctrina „ideilor abstracte", pe care o atacă în Introducerea la *Principiile* sale. Abstracţia constă în separarea lucrurilor ce pot fi delimitate doar în gândire, nu în realitate, de exemplu culoarea şi mărimea unui suprafeţe; sau care implică observarea unei trăsături comune multor lucruri diferite şi acordarea atenţiei doar acelei trăsături, nu şi cazurilor ei particulare – în felul acesta ajungem la „ideea abstractă" de, să zicem, roşeaţă, separată de orice obiect particular roşu. Abstracţia este o mişcare falsificatoare; ceea ce determină „opinia comună" despre case şi munţi este faptul

că noi abstragem existenţa din percepţie şi astfel ajungem să credem că lucrurile pot exista nepercepute. Dar pentru că lucrurile sunt idei şi pentru că ideile există doar dacă sunt percepute de minţi, noţiunea de „existenţă absolută în afara minţii” este o contradicţie.

Astfel, afirmă Berkeiey, a spune că lucrurile există înseamnă a spune că ele sunt percepute şi, prin urmare, „atâta vreme cât ele nu sunt percepute de mine sau nu există în mintea mea sau a vreunui alt spirit creat, fie nu există deloc, fie subzistă în mintea vreunui Spirit Etern”.^ Şi din aceasta decurge că „nu există altă substanţă decât *spiritul* sau *ceea ce percepe*”.

Pe scurt, argumentul este, deci, următorul: lucrurile pe care ie întâlnim în situaţii de cunoaştere perceptivă – mere, pietre, copaci – sunt colecţii de „idei”. Ideile sunt obiectele imediate ale conştiinţei. Pentru a exista, trebuie să fie percepute; ele nu pot exista „separat de minte”. Prin urmare, mintea este substanţa lumii.

Berkeiey este un empirist riguros; nu suntem îndreptăţiţi să afirmăm, să credem sau să privim ca semnificativ nimic din ceea ce nu este justificat de experienţă. A nega că există o distincţie „pare-este” este un alt mod de a afirma că obiectele sensibile (lucrurile din lumea înconjurătoare) sunt colecţii de calităţi sensibile şi, deci, de idei. Prin urmare, conceptul de materie este redundant, afirmă Berkeiey, fiindcă torni cere o explicaţie a lumii, iar experienţa ei este disponibilă recunoscând că minţile şi ideile sunt tot ceea ce poate exista. Însă Berkeiey adaugă ia asta un set de consideraţii materialiste pozitive.

Un argument important pentru materialism este aceia că folosirea unui concept de „materie” aduce cu sine foarte multe explicaţii în ştiinţă. Berkeiey rezumă astfel această perspectivă: „o mulţime de lucruri au putut fi explicate cu ajutorul materiei şi mişcării; dacă dăm deoparte aceste lucruri, vom distruge întreaga filosofie a corpusculului şi vom submina acele principii mecanice care au fost aplicate cu atât de mult succes la explicarea fenomenelor. Pe scurt, toate

progresele care au fost realizate... în smdiui naturii, toate s-au bazat pe presupoziţia că substanţa corporală sau materia există într-adevăr".^ Răspunsul lui Berkeiey este că puterea explicativă şi utilitatea practică a ştiinţei nici nu determină adevărul ipotezei materialiste şi nici nu depinde de el, pentru că acestea pot fi la fel de bine, dacă nu chiar mai bine (fiindcă sunt mai economice), explicate în termeni instrumenta li şti. Instrumentalismul este perspectiva care priveşte teoriile ştiinţifice ca pe nişte instrumente, care sunt, drept urmare, candidaţi nu pentru o evaluare în termeni de adevărat sau fals, ci mai degrabă în termeni de util sau mai puţin util. Nu ne întrebăm dacă un cuţit sau o furculiţă este adevărată, ci dacă este utilă; şi nu doar utilă, în cazul teoriilor ştiinţifice, ci (după cum cere Briciul lui Occam) cât mai simplă şi mai utilă cu putinţă, din punct de vedere economic.

Berkeley şi-a exprimat versiunea timpurie a instrumentalismului drept o „doctrină a semnelor", în care regularitatea şi ordinea în rândul ideilor noastre reflectă voinţa fermă a lui Dumnezeu, care este atât de demnă de crezare, încât putem reprezenta ca legi conexiunile observate în felul acesta. Ştiinţa este, deci, un sumar convenabil, din raţiuni practice, a ceea ce la nivelul metafizic al explicaţiei ar putea fi descris în termenii acţiunii „spiritului infinit".

Pentru Berkeley, conceptul de calităţi primare a fost unul important, deoarece experimentarea lor ne pune mai strâns în legătură cu realitatea independentă. Berkeley a respins această viziune, pe temeiul că „o idee nu se poate asemăna cu altceva decât cu o altă idee"^: o idee nu poate fi „ca" un munte sau un copac; o idee poate fi doar ca o altă idee (două idei referitoare la un copac, de exemplu). Calităţile primare, susţin materiali ştii, sunt „copii sau imagini ale lucrurilor care există în afara minţii", dar, cum calităţile primare sunt idei şi doar ideile se pot asemăna cu ideile, reiese că „nici ele, nici arhetipurile lor nu pot exista într-o substanţă care nu percepe".^

Unii dintre criticii lui Berkeley cred că el nu a reuşit să

separe chestiunea substanţei materiale de cea a distincţiei între calităţi primare şi calităţi secundare, întrucât materialismul poate fi respins, menţinând în acelaşi timp distincţia. Dar tocmai asta este ceea ce face Berkeley, pentru că ei nu neagâ existenţa unei distincţii între calităţi primare şi calităţi secundare – el recunoaşte că primele sunt disponibile mai multor simţuri în aceiaşi timp, iar ultimele sunt disponibile unui singur simţ; că primele sunt măsurabile, ultimele, nu (sau nu în mod direct); şi aşa mai departe – dar subliniază că în privinţa *crucială* a relaţiei lor cu mintea, ele se situează pe poziţie de egalitate, fiind deopotrivă *sensibile* şi, prin urmare, dependente de minte.

Berkeley a considerat argumentele sale ca fiind echivalente cu o dovadă nouă şi puternică pentru existenţa unei „minţi infinite" – o divinitate. Cea mai bună exprimare a argumentului său apare în ai doilea dintre *Cele trei dialoguri.* Din afirmaţia „că lucrurile sensibile nu pot exista altfel decât în minte sau spirit", Berkeley trage concluzia „nu că ele nu au nicio existenţă reală, ci că, înţelegând că ele nu depind de gândirea mea şi că au existenţă distinctă de aceea de a fi percepute de mine, *trebuie să existe vreun alt spirit în care ele există".* Această concluzie este una mai slabă decât cea că există o minte infinită care percepe totul, întotdeauna; ea stabileşte doar că există „o altă minte" – care, după câte ştim, ar putea fi vecinul de alături. Însă, în propoziţia imediat următoare, Berkeley adaugă: ‚Aşadar, pe cât de sigur este că lumea sensibilă există realmente, tot pe atât de sigur este că există un Spirit infinit şi omniprezent care o conţine şi o susţine". ^2 Acesta este un mare salt. Ei încearcă să facă pasul lipsă, afirmând: „[Eu] percep idei nenumărate, iar printr-un act ai voinţei mele pot forma un mare număr de idei variate, făcându-le să apară în imaginaţie; deşi trebuie mărturisit că aceste creaţii ale fanteziei nu sunt tot atât de distincte, de vii şi de durabile ca acelea percepute prin simţurile mele, acestea din urmă fiind numite *lucruri reale.* Din toate acestea trag concluzia că *există un spirit care mă*

afectează în orice clipă cu toate impresiile sensibile pe care le percep. Iar din varietatea, ordinea şi modul de a fi al acestora trag concluzia că autorul lor este *înţelept, puternic şi bun, dincolo de înţelegerea noastră*[1]Pe acest „Autor”, câteva rânduri mai apoi, Berkeley îl descrie ca pe o divinitate a religiei revelate. Pasul lipsă este, prin urmare, oferit printr-un argument familiar, împrumutat din teologie, „argumentul teleologic”, ignorând între timp atât problemele răului moral şi natural, cât şi numeroasele imperfecţiuni ale lumii.

Un alt filosof a fost cei care a căutat să argumenteze că existenţa acestor imperfecţiuni arată că lumea este de fapt „cea mai bună lume cu putinţă”, întrucât o lume perfectă nu ar fi cea
mai bună lume pentru noi. Acel filosof este Leibniz.

LEIBNIZ (1646-1716)

Gottfried Wilhelm Leibniz a fost recunoscut în epoca sa drept un geniu şi continuă să fie privit astfel. Contribuţiile lui în domeniile matematicii, logicii şi filosofiei sunt tehnice, în sensul în care filosofia analitică a secolului XXI este tehnică. Ar putea fi un lucru regretabil că s-a născut atunci când s-a născut – la jumătatea secolului al XVII-lea, când conflictele dintre creştinismul protestant şi cel catolic se istoviseră pe câmpurile de luptă ale Europei mai bine de un secol – fiindcă el, un om cu un spirit paşnic, a simţit nevoia să încerce să reconcilieze creştin cu creştin şi omenirea cu divinitatea, dedicând acestei ambiţii zadarnice timp şi mari eforturi intelectuale, care ar fi putut să fie cu mai mult folos pentru alte lucruri.

Leibniz s-a născut la Leipzig în 1646, într-o familie foarte educată de avocaţi şi universitari luterani. Tatăl său a fost profesor de filosofie la Universitatea din Leipzig, iar bunicul său matern a fost profesorul de Drept al Universităţii. A fost educat acasă până la vârsta de 15 ani, când s-a înscris la universitate, în 1661. A studiat filosofia şi matematica,

urmând, la fel ca toţi ceilalţi studenţi de la acea vreme, curriculumul de filosofie scolastică bazat pe studierea paradigmei lui Aristotel.

O vară petrecută la Jena, pe vremea când era student, a făcut posibilă întâlnirea lui cu matematicianul Erhard Weigel, care i-a stârnit interesul pentru conceptul de demonstraţie aplicat atât logicii, cât şi filosofiei. Ca teză de absolvire a studiilor de filosofie a scris un eseu logic original, *Despre arta combinaţiei*, în care a expus ideea unei limbi logice, o „caracteristică universală”, în care toate problemele puteau fi afirmate clar şi rezolvate.

Pentru doctoratul în drept, Leibniz s-a mutat la Universitatea Altdorf, unde i s-a oferit o poziţie la Facultatea de Drept, dar la momentul respectiv el îşi asigurase deja un post de secretar al baronului Johann von Boineburg, un protestant convertit la catolicism, care i-a încurajat interesul faţă de realizarea reconcilierii între catolici şi protestanţi. Ca urmare, Leibniz a scris o serie de monografii despre diverse subiecte de dispută între confesiuni. în acelaşi timp, şi-a menţinut interesul vast şi variat pentru domeniile ştiinţei, dreptului şi literaturii (a scris poezie în latină), lor adăugându-le o schemă pentru o maşină de calcul.

Boineburg l-a prezentat Prinţului Elector de Mainz, în serviciul căruia Leibniz a plecat la Paris ca diplomat. În această calitate, a trăit acolo timp de patru ani, ajungând să cunoască personalităţi de frunte din lumea ştiinţei şi filosofiei, printre care Maiebranche, Antoine Arnauld şi Christiaan Huygens, Acesta din urmă a devenit mentorul său, învăţându-l şi mai multă matematică şi fizică şi dându-i să citească manuscrise nepublicate ale lui Descartes şi Pascal. Leibniz a spus că ideile pentru calculul diferenţial şi seriile infinite i-au venit pe când citea o lucrare a lui Pascal.

În 1673, Leibniz a mers la Londra, să-şi prezinte ideea pentru maşina de calculat în faţa Societăţii Regale. Acolo i-a cunoscut pe Robert Boyle, Robert Hook şi John Pell. Pell i-a spus că ideile sale despre seriile infinite fuseseră anticipate

de clericul şi omul de ştiinţă francez Gabriel Mouton – Leibniz a verificat şi a descoperit că avea dreptate –, în timp ce Hooke a demonstrat că maşina sa de calcul avea mai multe defecte. S-a întors la Paris spăşit, dar hotărât.

Controversa cu privire la cine a inventat primul calculul integral şi diferenţial, Newton sau Leibniz, a început imediat şi a continuat de atunci încoace. Adevărul pare a fi acela că fiecare a conceput o versiune proprie, în mod independent, deşi Newton a inventat versiunea sa mai devreme decât Leibniz şi ambii au întârziat publicarea, Newton întârziind-o chiar mai mult decât Leibniz. Disputa a devenit şi mai aprigă şi a umbrit ultima parte a vieţii lui Leibniz, pentru că puternica şi influenta Societate Regală, într-o manieră cumva părtinitoare, trebuie spus, a decis în favoarea lui Newton şi l-a acuzat pe Leibniz de plagiat.

Celelalte contribuţii ale lui Leibniz la dezvoltarea matematicii au inclus o aritmetică binară, metode de rezolvare a ecuaţiilor liniare, tratate de dinamică şi logică drept „algebră universală". Un rezultat pozitiv al disputei cu Newton a fost acela că Leibniz a avut o lungă şi interesantă corespondenţă cu Samuel Clarke, un discipol al lui Newton, despre spaţiu, timp, gravitaţie, liber arbitru şi felurite alte subiecte. Concepţiile relativiste de spaţiu şi timp, de exemplu, au avantaje în raport cu concepţiile absolutiste ale lui Newton despre ambele.

Leibniz a devenit bibliotecar la curtea ducelui de Hanovra, moştenitor al tronului Marii Britanii. Prin urmare, ar fi trebuit să-l însoţească pe duce în Anglia în 1714, când acesta i-a succedat reginei Anne, dar, din cauza controversei cu Newton, reputaţia sa era una proastă în cercurile de la Londra, aşa că nu a făcut-o. A murit doi ani mai târziu, lăsând în urmă un corpus enorm de lucrări nepublicate, o corespondenţă generoasă în limbile germană, franceză şi latină cu savanţi şi oameni de ştiinţă din toată Europa şi – nu în ultimul rând, printre moştenirile sale – Academia din Berlin, a cărei înfiinţare o susţinuse.

În afară de monografiile sale asupra unor probleme de doctrină religioasă, Leibniz a scris două cărţi: *Noi eseuri asupra intelectului omenesc* {încheiată în 1704, publicată prima dată în 1765) şi *Teodiceea* (1710). Opera sa filosofică apare sub forma unor eseuri în jurnale, scrisori şi manuscrise nepublicate. Printre cele mai importante lucrări nepublicate au fost *Disertaţia metafizică*, o lucrare relativ timpurie, şi mai târzia *Monadologia.* Gândirea lui a evoluat cu timpul şi complicata sarcină editorială de a data numeroasele sale scrieri nepublicate a făcut mai dificilă înţelegerea evoluţiei sale.

A spus despre sine (într-o scrisoare adresată unui prieten în 1714, cu doi ani înainte să moară), că învăţase multe din tradiţia aristotelică, din cea scolastică şi din cea platoniciană şi că fusese stimulat de descoperirea în adolescenţă a „modernilor” (filosofii şi oamenii de ştiinţă ai secolului al XVU-lea), care au condus la opera sa în domeniul matematicii şi mecanicii. Cât priveşte eforturile lui reconciliatoare în domeniul religiei, a dorit să găsească adevărul în toate aceste perspective diferite şi, prin aceasta, să „descopere şi să unească adevărul îngropat şi răspândit” printre ele.

Printre modernii care l-au influenţat au fost Descartes şi Locke, care i-au stimulat gândirea despre natura fizică, şi Hobbes şi Spinoza, ai căror ateism şi materialism l-au tulburat, nu în ultimul rând în legătură cu problema liberului arbitru şi a relaţiei lui Dumnezeu cu lumea. A afirmat că raţionamentul său s-a întemeiat pe ceea ce a descris ca fiind „două mari principii”: principiul noncontradicţiei („un enunţ nu poate fi adevărat sau fals în acelaşi timp şi, prin urmare, A este A şi nu poate fi non-A”^) şi principiul „raţiunii suficiente”,^ care poate fi exprimat fie ca „nimic nu se întâmplă fără ca să existe un ternei”^, fie ca „orice efect are o cauză”. Primul este un principiu al logicii, al doilea este un principiu al metafizicii. Dar opera sa dovedeşte ataşament şi faţă de alte câteva principii: un alt principiu logic, „principiul identităţii indiscernabilelor”, un principiu semantic, care

afirmă că întregul adevăr este „analitic”, un principiu metafizic, care afirmă că natura este un continuum şi un principiu teologic, care susţine că tot cea ce face Dumnezeu este binele suprem.

Principiul „identităţii indiscernabilelor” spune că „nu pot exista două lucruri care să posede exact aceleaşi proprietăţi şi totuşi să difere ca număr”; cu alte cuvinte, dacă două lucruri au exact aceleaşi proprietăţi, ele nu sunt două lucruri diferite, ci unul şi acelaşi lucru. Semnificaţia principiului devine mai clară când este reformulat astfel: nu există două sau mai multe lucruri distincte care să semene întocmai unul cu altul. Trebuie notat că acest principiu nu este acelaşi lucru cu „indiscernabilitatea identicelor”, care este banal de adevărat: când două lucruri presupuse a fi diferite sunt de fapt identice – nu sunt două lucruri, ci doar unul singur – atunci aşa-zisele două lucruri nu pot, evident, să fie distincte. Combinarea celor două principii dă „legea lui Leibniz”: x şi *y* sunt identice dacă şi numai dacă pentru fiecare proprietate L, x are L dacă şi numai dacă y are F.

Principiul analiticitaţii spune că în toate propoziţiile afirmative adevărate conceptul exprimat de termenul predicat este deja conţinut în conceptul lucrului exprimat de termenul subiect. În filosofia ulterioară, astfel de propoziţii au fost denumite „analitice”, pentru că valoarea lor de adevăr poate fi determinată exclusiv prin analiza semnificaţiilor termenilor subiect şi predicat; un exemplu este „Toţi celibatarii sunt bărbaţi necăsătoriţi” sau orice tautologie, precum „Toţi bărbaţii înalţi sunt înalţi”. Afirmaţia lui Leibniz despre acest lucru pare imediat chestionabilă, deoarece implică faptul că toate propoziţiile aparent empirice nu sunt ceea ce par. Aserţiuni de genul „Paris este capitala Franţei” sau „Ploaia cade uneori în Canada”, descrise în filosofia ulterioară ca propoziţii „sintetice”, pentru că ele sintetizează sau unesc în subiect şi predicat concepte fără legătură, ar părea să se dovedească a fi analizabile într-un asemenea mod, încât să descoperim că de fapt conceptul de a fi capitala Franţei este

deja „conţinut” în conceptul de Paris sau că „a cădea în Canada” este cumva „conţinut” în conceptul de „ploaie”. Dar în realitate Leibniz a avut o justificare diferită şi mai profundă a motivelor pentru care a făcut această afirmaţie, explicată în continuare.

Leibniz îşi formulează propriul principiu al continuităţii prin aceea că „natura nu face salturi”; orice schimbare se petrece continuu, printr-o serie de paşi intermediari, de la punctul de pornire până la starea finală. Iar „principiul binelui suprem” spune că tot ceea ce face Dumnezeu este cel mai bine, prin urmare cancerul la copii şi faptul că populaţii întregi dispar în urma cutremurelor este cel mai bun lucru din perspectiva unui plan ultim mai înalt. În felul acesta, Leibniz poate pretinde că această lume profund imperfectă şi plină de suferinţă poate fi „cea mai bună dintre toate lumile posibile”. Pe scurt, argumentează că Dumnezeu este întru totul bun, aşa că nimic din ceea ce se întâmplă nu poate fi lipsit de un scop final bun; şi, prin urmare, dacă există multe lucruri care par rele în lume, asta se întâmplă din cauza faptului că lucrurile rele sunt în ultimă instanţă bune pentru noi, iar o lume perfectă nu ar fi cea mai bună lume posibilă, fiindcă ea nu ne-ar mai oferi nicio oportunitate, având în vedere liberal nostru arbitru, de a alege să acţionăm în feluri care ne aduc fie răsplata, fie pedeapsa divinităţii.

Prin aceste angajamente teoretice, cu excepţia ultimului, toate de mare interes filosofic, Leibniz a elaborat o perspectivă metafizică impresionantă, menită să răspundă la ceea ce el considera a fi întrebarea filosofică fundamentală: Ce există? Ce este acolo? „Consider că noţiunea de substanţă este una dintre cheile către adevărata filosofie”, scria el, şi a continuat să susţină pe parcursul întregii sale vieţi – deşi cu schimbări legate de detaliile abordării – că, în ultimă instanţă, realitatea este constituită din substanţe simple, entităţi individuale pe care, creând un termen derivat din prefixul grecesc *mono-,* însemnând „unu”, le-a numit *monade.* Unii dintre filosofii naturii – oamenii de ştiinţă – din secolul al XVII-

lea inventaseră termenul de „corpuscul”, însemnând „corp mic”, pentru a desemna componentele minuscule ale lucrurilor fizice; alegând să nu le numească atomi, ei nu susţineau caracterul fundamental sau indivizibilitatea acestor particule. Însă Leibniz concepea monadele ca fiind într-adevăr fundamentale pentru realitate, aşa cum ne apare ea nouă.

Teoria are ca punct de pornire conceptul de „substanţă” ai lui Leibniz. O substanţă este un lucru care are un „concept individual complet”, adică este astfel încât conceptul ei conţine în sine toate lucrurile ce pot fi spuse despre ea (predicate despre ea). Asta este ceea ce voia să spună atunci când afirma că toate propoziţiile sunt analitice: conceptul de predicat din fiecare propoziţie afirmativă este conţinut în conceptul subiectului. Conceptul acelei substanţe „individualizează” complet respectiva substanţă, adică o marchează în mod unic, diferenţiind- o de infinitatea celorlalte substanţe. întrucât tot ce se poate spune despre o substanţă include toate proprietăţile ei trecute, prezente şi viitoare, singura minte care poate înţelege conceptul ei este mintea lui Dumnezeu.*^ Ideea unui concept care se poate individualiza complet este aceeaşi cu ideea esenţei substanţei, pentru că ea este cea care îl face lucrai unic care este.

Există un corolar interesant al acestei idei, şi anume că dacă am considera ceea ce ştie Dumnezeu despre fiecare suflet individual, atunci, având în vedere că acel suflet va conţine „semnele şi urmele” a tot ceea ce este sau va fi adevărat în legătură cu el, împreună cu urmele a orice altceva s-a întâmplat peste tot în univers, Dumnezeu va fi capabil să interpreteze cu uşurinţă, privind acel unic suflet individual, tot ceea ce se poate spune despre univers în ansamblul său şi în toată istoria sa.

Leibniz conchide din principiile pe care le-a stabilit, împreună cu această doctrină, că două substanţe nu pot fi complet identice, dar distincte (acesta este principiul identităţii indiscernabilelor în acţiune); substanţele respective sunt indivizibile şi pentru totdeauna separate ca existente; şi

că fiecare substanţă este o lume completă în sine^ şi „oglindeşte” toate celelalte substanţe din propria sa perspectivă unică asupra lor. Ea este, aşadar, o entitate similară, „simplă” în sensul logic de a fi „non-complexă”, şi cel mai elementar lucru care există. Aceste substanţe simple sunt monadele.^

te

pe le

numeşte „apercepţii'V— Monadele nu pot să apară sau să dispară decât printr-un act explicit de creare sau anihilare din partea lui Dumnezeu. Şi totul este compus din monade, ceea ce înseamnă că ele sunt constituenţi ai corpurilor; aşa că până şi o piatră este făcută din monade, ba chiar dintr-o infinitate de monade. Răspunsul la Întrebarea „Cum pot nonentităţile spaţiale să constituie entităţi spaţiale sau aparent spaţiale?” trimite la natura percepţiilor lor reciproce; acesta este un aspect neclar al doctrinei lui Leibniz, dar dacă ea este cu adevărat o formă de idealism, in care o lume materială spaţială este o proiecţie a activităţii mentale şi a relaţiilor dintre monade, atunci ar putea evita obiecţia evidentă. În *Principiile naturii şi graţiei,* Leibniz afirmă că în natură totul este „plin de viaţă”, asta însemnând că totul este făcut din monade.

în acest moment apare o complicaţie – se pare că Leibniz ajunge să creadă că monadele conţin ele insele monade, că fiecare este o infinitate de monade; dacă aşa stau lucrurile, asta contrazice ideea că fiecare este o substanţă simplă şi un constituent ultim al ordinii existenţei. Descrierea pe care o face modului in care lumea fenomenală – lumea care ne apare nouă – este constituită din lucruri ce se conformează elaboratei sale imagini metafizice a substanţelor este derutant de contradictorie cu ea însăşi în feluritele manuscrise şi scrisori in care el îşi expune ideile. Cea mai clară versiune a

ei este cea relativ timpurie, din *Disertaţie metafizică*, in care universul şi toate părţile sale componente sunt considerate ca o „emanaţie” continuă a lui Dumnezeu^ care, în omniscienţa lui, poate vedea orice unghi şi aspect al modului în care universul poate să se înfăţişeze. Prin urmare, monadele, ca emanaţii ale divinităţii, par a fi cazuri particulare ale acestor perspective, fiecare cu propriul punct de vedere unic asupra restului.

Versiunea lui Leibniz asupra argumentelor tradiţionale în favoarea existenţei lui Dumnezeu poartă amprenta sa. El acceptă argumentul ontologic, fiind de părere nu doar că ideea unei fiinţe perfecte trebuie în mod necesar să fie ideea unei fiinţe existente, dar şi că, întrucât această fiinţă este perfectă, ea nu poate conţine în sine nimic negativ, care să contrazică oricare dintre perfecţiunile sale. Leibniz foloseşte „principiul raţiunii suficiente” pentru a spune că lucrurile contingente nu pot avea un temei al existenţei, care este el însuşi contingent, fiindcă acest lucru ar fi insuficient pentru existenţa lor; şi ca atare ele pot exista doar pentru că există o fiinţă necesară care să servească drept temei suficient pentru existenţa lor – aceasta fiind Dumnezeu.

Din această imagine deterministă a universului, in care Dumnezeu ştie totul chiar şi despre viitor, este greu să vezi cum Leibniz ar putea crede că fiinţele umane au liber arbitru. Iar dacă nu au, unde anume îşi mai găsesc locul ideile de păcat şi de obligaţie morală? Şi totuşi, el doreşte şi are nevoie ca oamenii să aibă liber arbitru, pentru că fără el ar fi imposibil să justifice aranjamentul lucrurilor de către Dumnezeu în Sume şi, mai ales, prezenţa suferinţei şi a răului. Pentru ca răul aparent în lume să fie bun, cel puţin o parte a raţiunii trebuie să fie in aşa fel încât să se dovedească formatoare pentru oameni, care îşi pot câştiga fericirea prin felul în care răspund la ea.

încercarea lui Leibniz de a face loc liberului arbitru nu este nici clară, nici, pe cât posibil, convingătoare. El spune că oamenii sunt ignoranţi cu privire la viitor şi că asta este din

toate punctele de vedere – şi poate chiar din punct de vedere logic – acelaşi lucru cu libertatea. Această limitare a capacităţilor umane merge mai departe de atât, desigur, pentru că noi nu cunoaştem nici măcar o fracţiune din toate predicatele care se aplică lucrurilor din prezent sau din trecut. Aşadar, sugerează el, ignoranţa este echivalentă cu libertatea.

încearcă o tactică diferită atunci când spune că fiinţele inteligente nu sunt limitate de legile „subordonate” ale universului – genul pe care îl descriem atunci când vorbim despre modul in care lumea fizică, aşa cum ne apare ea nouă, funcţionează – şi, în consecinţă, ele pot acţiona „ca printr-un miracol privat”. Această mişcare nu este chiar neîntemeiată în contextul ideilor sale, căci dacă totul einană de la divinitate – lucru care, cu alte cuvinte şi dintr-o perspectivă diferită, este ceea ce credea Berkeiey şi ceea ce, într-adevăr, crede în mare măsură teologia –, atunci există o modalitate în care s-ar putea afirma că marele miracol al divinităţii este transferat sau delegat pe căi minuscule către ceva ce emană din ea; chiar dacă asta reintroduce, cu forţă sporită, problema cu care toţi apărătorii punctelor de vedere teiste trebuie să se confrunte: a face divinitatea autorul suprem al răului.

Opera lui Leibniz a fost atât de mare, geniul său într-atât de exhaustiv, iar ideile sale filosofice neterminate şi încă în dezvoltare, încât este greu să faci un rezumat clar al lor. Prin detaliile şi tehnicitatea operei sale, el se aseamănă cu filosofii analitici din secolul XX; spre deosebire de ei, a căutat să construiască din detaliile tehnice un sistem; ar fi avut nevoie de mai mult timp pentru a vedea dacă puteau fi elaborate într-o manieră coerentă.

HUME (1711-1776)

Într-o notă autobiografică pe care a descris-o drept „oraţie funerară”, David Hume scria (despre el) următoarele: „Am fost un om cu un temperament echilibrat, sociabil şi vesel,

capabil de ataşament, tolerant şi predispus la o moderaţie deosebită în ce priveşte toate pasiunile pe care le-a nutrit. Chiar şi dragostea mea pentru faima literară, pasiunea mea dominantă, nu mi-a afectat niciodată temperamentul, în ciuda frecventelor dezamăgiri pe care le-am suferit”.^ Acest autoportret este ceea ce ne-am aştepta de la cineva care spunea că şi-ar fi dorit ca în tinereţe să fi fost încurajat să citească mai degrabă Cicero decât scripturile; şi este o imagine confirmată de tot ceea ce au spus alţii despre el.

Este totodată autoportretul celui mai important filosof care a scris în limba engleză înainte de secolul XX. Hume a fost considerat cel mai important dintre cei trei empirişti britanici, definitivând ceea ce Locke şi Berkeiey încercaseră înaintea sa, în manierele lor diferite. Într- adevăr, unii consideră că el a „încheiat” printr-o *reductio ad absurdum* ceea ce empirismul încercase ca epistemologie, arătând – aşa cred ei – că acesta se prăbuşeşte în scepticism. După cum o dovedesc paginile ce urmează, cu siguranţă nu asta este ceea ce a vrut el să exprime.

Hume s-a născut la Edinburgh, Scoţia, într-o familie veche, dar scăpătată şi a crescut pe domeniul familiei de la Ninewells, în apropierea graniţei cu Anglia. Mama sa i-a recunoscut de timpuriu geniul, aşa că, atunci când fratele său mai mare a plecat să studieze la Universitatea din Edinburgh, l-a trimis şi pe el. Avea pe atunci doar 11 ani. Era destinat unei cariere în drept, dar a descoperit repede că nu era interesat de altceva decât de „filosofie şi învăţătură”. A părăsit universitatea la vârsta de 15 ani, fără o diplomă, şi s-a dedicat studiului individual. Această decizie a avut trei consecinţe majore. La vârsta de aproape 18 ani credea că a descoperit o importantă idee filosofică. În acelaşi timp, îşi pierdea credinţa religioasă pe care o practica familia sa – unul dintre unchii lui era predicator în Biserica Scoţiei – şi devenea ateu. Şi pentru că studiile sale au fost atât de intense şi de substanţiale, a suferit o cădere nervoasă.

Lamilia lui Hume a considerat că o schimbare de peisaj şi

de ocupaţie i-ar fi benefică, aşa că l-a trimis la Bristol, în Anglia, să lucreze ca funcţionar la biroul unui negustor de zahăr. Acest remediu a eşuat, prin urmare a plecat în Franţa să se recupereze şi a rămas acolo timp de trei ani. A ales să trăiască la Le Lleche, locul în care se afla celebrul colegiu iezuit unde studiase Descartes cu doar un secol în urmă. A citit, a dezbătut cu iezuiţii şi a scris lucrarea sa filosofică majoră, *Tratat asupra naturii omeneşti.*

Hume s-a întors în Marea Britanie în 1737, cu gândul de a-şi găsi un editor pentru cartea scrisă în timpul şederii în Lranţa. A trebuit să elimine din text câteva secţiuni controversate privind anumite chestiuni religioase – în cele din urmă, acestea au apărut postum, în *Dialoguri asupra religiei naturale* –, înainte ca primele două volume să poată fi tipărite. Ele au apărut anonim în 1739, al treilea volum fiind publicat în 1741. Hume a spus despre *Tratat* că „a fost o lucrare care s-a născut moartă”, fiindcă nimeni nu a remarcat-o. În realitate, unii au făcut-o; chiar şi după eliminarea pasajelor controversate, cei care au citit-o şi-au dat seama imediat că el era un sceptic religios şi, ca urmare, s-a iscat „un murmur în rândul fanaticilor”.^

Dezamăgirea provocată de modul în care a fost primită cartea sa – căci, după cum vedem, acolo unde nu a existat dezinteres, a existat dezaprobare – a fost cruntă, A mers atât de departe, încât a scris el însuşi o recenzie, la adăpostul anonimatului. Sperase ca această carte să-i asigure o poziţie academică; în momentul în care a candidat pentru un post la catedra de filosofie a Universităţii din Edinburgh, a fost respins. Obţinerea unei slujbe devenise o necesitate presantă, aşa că a acceptat postul de tutore al fiului unui nobil, doar ca să afle că tânărul era nebun. Apoi a devenit secretar al vărului său, generalul St. Clair, însoţindu-l în misiuni diplomatice în Italia şi Austria.

în toţi aceşti ani, a rescris *Tratatul* sub forma a două volume separate, primul acoperind temele epistemologice şi psihologice ale Cărţilor I şi II ale *Tratatului,* iar al doilea,

reluând discuţia etică din Cartea III. Volumele rezultate sunt cunoscute sub numele de *Cercetare asupra intelectului omenesc* (publicat în 1748) şi *Cercetare asupra principiilor moralei* (1751). L-a numit pe acesta din urmă „de departe cea mai bună” dintre toate scrierile sale. Au urmat o colecţie de eseuri şi prima parte a lucrării *Istoria Angliei,* pentru care resursele şi timpul liber i-au fost oferite de un post pe care şi-l asigurase în cele din urmă, ca librar al Facultăţii de Drept din Edinburgh. *Istoria* sa a apărut în şase volume, între 1754 şi 1762.

în 1762, i s-a propus poziţia de secretar particular al ambasadorului britanic la Paris şi curând a fost promovat pe post de secretar al ambasadei, iar în cele din urmă a devenit *cbarge d'affaires,* înlocuindu-l pe ambasador. A fost extrem de popular în cercurile pariziene, câştigându-şi porecla de *„le bon* David” în saloanele din capitala Franţei, fiind la fel de apreciat pentru plăcerea cu care se bucura de mâncare şi de vinul bun, pe cât era de celebru pentru calităţile sale intelectuale şi abilităţile sociale. Când s-a întors la Edinburgh, a putut să-şi construiască o casă în mondenul şi elegantul New Town, unde s-a bucurat de compania „atât a celor studioşi, cât şi a celor tineri şi nepăsători”.^ A murit de cancer în 1776, întâmpinându-şi sfârşitul cu calm şi voie bună, spre marea uimire a lui George Boswell, care a venit în mare grabă la căpătâiul său, să vadă cum „marele infidel” avea să înfrunte moartea fără alinarea religiei.

Hume îşi pregătise din vreme pentru tipar *Dialogurile asupra religiei naturale,* iar lucrarea a apărut la scurt timp după aceea. în plus, el a scris o notiţă, „înştiinţare” către editorul său, în care spunea că *Tratatul* era o „operă de tinereţe” şi că cele două *Cercetări* conţineau o expunere corectă şi completă a ideilor sale filosofice. Această afirmaţie nu s-a bucurat de asentimentul filosofilor care i-au urmat, pentru care detaliile, interesul şi profunzimea *Tratatului* au depăşit *Cercetările.* Când Hume le-a publicat pe acestea din urmă, el i-a scris unui prieten: *Addo dum minuo* (Adaug

eliminând). Dar îndepărtase mult din miezul argumentului care, în *Tratat,* constituie ceea ce are mai valoros această scriere. Din acest motiv, *Tratatul* este considerat drept cea mai importantă lucrare a sa.

în Cărţile I şi II ale *Tratatului* şi, în versiunea sa mai accesibilă, prima *Cercetare,* Hume începe abordând aceleaşi probleme de care se ocupaseră Locke şi Berkeley, dar cu diferenţe importante. Locke urmărise să ofere o teorie generală a cunoaşterii: cunoaşterea se ocupă de relaţiile dintre idei, iar cunoaşterea contingenţă sau empirică este efectiv probabilistică. Berkeley oferise un răspuns metafizic la problema epistemologică: natura realităţii explică modul în care cunoaştem, fiindcă substanţa realităţii este mintea, iar experienţa constă în a avea idei. Hume a înţeles că ideile lor depindeau în mod crucial de teoriile lor despre natura minţii. În consecinţă, el a încercat să definească ceea ce am numi astăzi o „psihologie filosofică”, pe care a descris-o ca pe o teorie a naturii umane.

Prin aceasta, demersul său a depăşit scopurile fixate de Locke şi Berkeley. Ei doriseră să explice cunoaşterea şi modul în care o obţinem; scopul lui Hume a fost să explice cum anume o dezbatere a aceloraşi întrebări ne spune ceva de mare importanţă despre principiile eticii, ceea ce constituie subiectul Cărţii a IlI-a a *Tratatului* şi al celei de-a doua *Cercetări.*

împingerea dezbaterii dincolo de problema cunoaşterii însăşi a fost făcută posibilă de contextul istoric în care a trăit Hume, şi anume de Iluminism. Pe parcursul întregii perioade dintre Antichitatea târzie şi începutul epocii moderne – care a debutat în perioada dintre secolele al XVI-lea şi al XVI II-lea, acesta din urmă fiind secolul marii înfloriri a Iluminismului – se discutase foarte puţin despre etică în afara teologiei morale creştine şi aproape deloc despre principiile fundamentale ale eticii. Discuţia morală se limita la interpretarea scripturii şi a învăţăturilor bisericii, iar orice abatere de la doctrina ortodoxă în aceste privinţe a fost multă vreme aspru

pedepsită. Dar începutul epocii moderne a cunoscut o revenire la genul de dezbateri despre principiile etice care înfloriseră în Antichitate. Principalul motiv l-a constituit pierderea autorităţii religioase asupra a ceea ce era permis să gândeşti şi să discuţi, ceea ce însemna că întrebarea morală sceptică „De ce ar trebui să acţionez mai degrabă aşa şi nu altfel?” putea fi pusă din nou.

Pentru creştinul moralist, răspunsul este „Pentru că aşa spune Dumnezeu” şi implică sancţiuni: răsplată pentru obedienţă, pedeapsă pentru nesupunere. Dar nici faptul că cineva spune „Fă asta”, nici perspectiva răsplătirii sau ameninţarea pedepsei care să susţină porunca nu reprezintă un motiv să i te supui. Ar fi *prudent* să te supui dacă persoana care dă ordinul este îndeajuns de puternică încât să pună în aplicare ameninţarea. Dar simplul fapt al unei porunci sau promisiunile ori ameninţările nu constituie un motiv logic convingător pentru a te supune. Aşadar, indiferent care este baza moralităţii, ea nu poate fi voinţa cuiva, nici măcar a unei divinităţi.

Asta este ceea ce a dus la apariţia întrebării lui Hume cu privire la „fundamentele generale ale Moralei, indiferent dacă acestea sunt derivate din Raţiune ori din Sentiment; indiferent dacă ajungem la cunoaşterea lor printr-un lanţ de argumente şi deducţii sau printr-un sentiment imediat şi un simţ mai rafinat; indiferent dacă, precum orice judecată sănătoasă cu privire la adevăr şi falsitate, ele ar trebui să însemne acelaşi lucru pentru orice fiinţă raţională inteligentă sau dacă, precum percepţia frumuseţii şi a urâţeniei, ele trebuie să se întemeieze în întregime pe structura şi constituţia speciei umane”. Răspunsul său, bazat pe cercetarea naturii minţii, experienţei şi cunoaşterii, este că „fundamentul generai al Moralei” rezidă în *sentiment.* Ideile conexe care au generat opoziţia faţă de el au fost negarea faptului că ceea ce oferă fundamentul moralităţii este fie raţiunea, fie voinţa unei divinităţi. Mai multe despre asta în continuare.

Afirmaţia esenţială a lui Hume în teoria ce stă la baza

concluziei sale despre moralitate este că o investigaţie a „operaţiilor înţelegerii" – adică a modului în care funcţionează mintea – arată că toate credinţele noastre fundamentale despre lume, despre noi înşine şi despre moralitate se bazează nu pe raţiune, ci pe felul în care natura noastră umană este constituită. De aici tidul operei sale majore, *Tratat asupra naturii omeneşti.* Argumentul pe care îl aduce în susţinerea acestei perspective îl găsim în cele ce urmează.

Mai întâi, Hume îşi descrie metoda ca „anatomizarea naturii umane într-o manieră regulată, netrăgând alte concluzii decât cele care sunt permise de experienţă". În felul acesta, el se angajează într-o examinare empirică a modului în care minţile şi sentimentele noastre funcţionează. El considera că face pentru „filosofia morală" ceea ce Newton făcuse pentru „filosofia naturală"; Newton enunţase un principiu, principiul gravitaţiei, ce explică în mare măsură felul în care funcţionează universul. Hume oferă unul – principiul „asocierii ideilor" – care este principiul explicativ corespondent pentru lucrările naturii umane, fiindcă, din punctul său de vedere, explică experienţa, credinţa, cauzalitatea, inducţia, ideea noastră de sine şi limitele raţiunii.

începând de la zero, cu o încredere austeră doar în ceea ce experimentăm în conştiinţă şi fără a emite niciun fel de ipoteze cu privire la o lume exterioară sau orice altceva, putem observa, spune Hume, că toate percepţiile noastre sunt de două feluri: *impresii* şi *idei.* Ele diferă doar prin gradul lor de vivacitate sau intensitate: impresiile sunt mai vii decât ideile; acestea din urmă sunt copii palide ale impresiilor. Există impresii simple şi complexe şi idei simple şi complexe. Ideile simple sunt copii directe ale impresiilor simple, dar ideile complexe pot fi construite, prin puterea imaginaţiei, din multe impresii simple diferite şi din alte idei. Hume spune că-şi poate imagina un oraş „cu străzi de aur şi ziduri de rubine. Deşi nu am văzut niciodată aşa ceva".

Să remarcăm afirmaţia importantă că ideile sunt *copii* ale impresiilor; nu poţi avea niciodată o idee care nu a fost mai

întâi o impresie. Evident, o „impresie” (ceva *imprimat)* este ceea ce considerăm, în mod normal, ca fiind cauzat de lumea exterioară care apasă asupra organelor noastre de simţ sau de presiunea unui sentiment interior în conştiinţă; dar pentru că nu avem. încă un temei pentru a crede că există o lume exterioară, nu putem vorbi în felul acesta: trebuie să ne limităm doar la experienţele însele. Prin urmare, observăm că ideile sunt copii mai palide ale impresiilor care le preced; şi putem spune că nu suntem îndrituiţi să credem că orice idee este validă, dacă nu rezultă dintr-o impresie care o precedă. Aceasta este constrângerea empiristă.

A doua observaţie vitală pentru Hume este că fiecare impresie simplă este *atomică*; nu există conexiuni logice sau necesare între impresii; ele sunt independente şi de sine stătătoare. Totuşi, ideile simple care apar din aceste impresii se combină în moduri ordonate, ca şi cum ar exista „o legătură de unire între ele, un principiu de asociere prin care o idee, în mod firesc, introduce o alta”. Acest principiu de asociere „este o forţă blândă, care, în mod obişnuit, predomină... în natură într-o manieră care arată tuturor acele idei simple care sunt cele mai potrivite să fie unite într-una complexă”.

Există trei tipuri de relaţie de asociere între idei: *asemănare* — dacă ideile sunt similare, ele se vor conecta; *contiguitate în spaţiu şi timp* – dacă ideile apar adesea împreună, mintea va alerga de la una la alta în mod natural; şi *cauză şi efect.* Dintre cele trei, aceasta din urmă este de departe cea mai importantă. Asocierea explică de asemenea credinţa: a crede ceva – să numim „x” ideea despre acest ceva – înseamnă că „x” va apărea în mintea cuiva cu mai multă „forţă şi vivacitate” decât în mintea cuiva care nu crede în el, ci doar îl gândeşte în mod neutru. Modalitatea standard în care se petrece acest lucru, spune Hume, este următoarea: o impresie prezentă asociată cu x sau din care provine x împarte ceva din forţa şi vivacitatea sa cu ideea de x.

Cu cât ideile se pot asocia mai mult, cu atât minţile noastre formează obiceiul de a alerga de la una la alta. Asta explică în

bună măsură credinţa noastră în existenţa unei conexiuni necesare între cauze şi efectele lor; noi credem că cea care „face” efectul să apară este cauza, dar, dacă vom căuta o impresie originară a ideii de „necesitate cauzală”, nu găsim una în conjuncţia dintre evenimentul-ca uză şi evenimentul-efect. În schimb, o găsim în *obiceiul* pe care ni l-am format, de a merge de la ideea de cauză la ideea de efect. Simţim un impuls de a ne mişca de la ideea de cauză la cea de efect şi proiectăm asupra lumii această necesitate resimţită. Prin urmare, felul în care minţile noastre sunt construite este cel care ne determină să gândim cauzalitatea aşa cum o facem. Iar asta se aplică şi credinţei noastre că există o lume care fiinţează independent de experienţa noastră: pur şi simplu nu ne putem abţine să credem în ea. Şi se aplică şi credinţei noastre în fiabilitatea inferenţei inductive care, în mare măsură, se bazează pe credinţa că viitorul va semăna cu trecutul. Suntem pur şi simplu construiţi pentru a gândi astfel. Nu există dovezi filosofice ale acestor idei; nu le putem stabili prin raţiune.

Contribuţia lui Hume la dezbaterea începută de Locke cu privire la sine şi identitatea de sine constă în a afirma că ideea de „sine” este o simplă convenienţă; în realitate, nu există altceva decât cuvântul pe care îl folosim pentru a desemna ceea ce ne imaginăm a fi o singură entitate durabilă. Argumentul său este acela că nu există nicio impresie originară pe care o putem descoperi „căutând în interior” după „sine”; tot ceea ce vom descoperi în timpul unui eventual proces de introspecţie este un mănunchi de impresii şi idei care se întâmplă să apară împreună într-un anumit moment şi care se schimbă în permanenţă. Considerăm aceste mănunchiuri mutabile drept un sine durabil, fiindcă asocierile între ideile care le constituie ne fac să le interpretăm în acest fel, exact aşa cum constituţia minţilor noastre ne face să credem, fără opţiune, într-o lume externă şi în cauzalitate. Teoriile lui Hume despre credinţă şi obiceiurile minţii bazate pe teoria asocierii ideilor produc aici acelaşi rezultat ca şi în

cazul celorlalte subiecte.

Hume conchide că odată ce înţelegem felul în care funcţionează minţile noastre şi modul în care asta rezolvă tradiţionalele întrebări epistemologice, metafizice şi etice ale filosofiei, vom fi de acord cu el asupra unui lucru important, şi anume că minţile noastre se implică în două tipuri generale de activitate: compararea ideilor şi deducerea faptelor. Relaţiile dintre idei sunt înţelese fie prin intuiţie, ca atunci când cineva vede că 1 + 1 = 2, fie prin „demonstraţie”, ca atunci când producem o demonstraţie matematică. Prin urmare, chestiunile despre „relaţii între idei” sunt, înainte de toate, limitate la zona matematicii sau logicii. „Faptele” sunt descoperite prin observaţii empirice şi raţionament cauzai şi au legătură cu felul în care lucrurile există în lume. Această distincţie între „relaţii între idei” şi „fapte” l-a determinat pe Hume să facă o remarcă celebră: „Când parcurgem, pătrunşi de aceste principii, bibliotecile, ce prăpăd ar trebui să facem? Dacă luăm în mână orice manual de teologie sau de metafizică, bunăoară, să ne întrebăm: *Conţine el oare vreun raţionament abstract privitor la cantitate sau număr?* Nu. *Conţine el oare vreun raţionament întemeiat pe experienţă cu privire la fapte şi existenţă?* Nu. încredinţaţi-l atunci focului, căci nu poate conţine nimic altceva decât sofisme şi iluzii”.^ Această perspectivă a avut o influenţă puternică asupra pozitiviştilor şi a filosofiei analitice în general, in secolul XX.

Din afirmaţia că nu există dovezi filosofice ale credinţelor noastre fundamentale despre cauzalitate şi existenţa independentă a lumii reiese că acest lucru se aplică şi judecăţilor morale. Concluzia lui Hume este că nu există fapte morale obiective „acolo afară”, pe care să le percepem şi la care să răspundem; în schimb, ne proiectăm sentimentele asupra lumii. Acest tip de abordare este cunoscută sub numele de subiectivism sau, în versiunea ei de secolul al XVIII-lea, ca „sentimentalism”. Ea spune că ceea ce privim ca bun şi rău sunt ceea ce aprobăm şi, respectiv, ceea ce nu ne

place.

Teoria morală a lui Hume ocupă o poziţie importantă în dezbaterea despre baza moralităţii, care, după cum am observat, a apărut dintr-o slăbire a controlului religios asupra gândirii morale. În absenţa oricărui temei al moralităţii în poruncile presupus a fi date de o divinitate, Thomas Hobbes şi, din motive similare, Bemard Mandeville (în lucrarea sa *Fabula albinelor*, 1714) afirmaseră că cel care guvernează acţiunile oamenilor este interesul propriu şi ceea ce înţelegem prin comportament bun se bazează pe un calcul cu privire la beneficiul personal care ar decurge din el (la fel, daunele personale care ar rezulta din comportamentul rău). Au existat două răspunsuri la asta. Unul este perspectiva „raţionalistă”, pe atunci adesea asociată cu religia, care spune că raţiunea ne arată cum trebuie să ne purtăm. Celălalt spune că resorturile moralităţii rezidă în sentimentele umane de bunăvoinţă şi simpatie; acesta este sentimentalismul, respectiv perspectiva pe care a adoptat-o Hume.

Principala obiecţie a lui Hume faţă de moralitatea raţionalistă este aceea că a avea un motiv nu este în sine suficient pentru a explica acţiunea. Doar emoţia poate face asta. Există un motiv ca eu să învăţ altă limbă, dar dacă nu doresc sau nu simt o nevoie să fac asta, nu o voi face. Funcţia motivului nu este de a îmboldi, ci de a ghida, odată ce imboldul s-a produs; el îmi poate spune cum să ating un obiectiv, odată ce sunt motivat să-l ating. „Raţiunea este şi trebuie să fie numai sclava pasiunilor şi ea nu poate niciodată pretinde să aibă o altă slujbă decât aceea de a le servi şi asculta”^, scria Hume. Prin urmare, întrebarea care trebuie pusă este dacă „dobândim cunoaşterea (principiilor morale) printr-un lanţ de argumente şi prin inducţie sau printr-un sentiment imediat şi un simţ interior mai rafinat; dacă, la fel ca orice judecată sănătoasă a adevărului şi falsului, ele vor fi aceleaşi pentru fiecare fiinţă inteligentă şi raţională sau dacă, precum percepţia frumuseţii şi urâţeniei, ele sunt în întregime întemeiate pe ţesătura speciei umane.”

Hume a fost de acord cu ideea că oamenii au un simţ moral înnăscut, care determină ce este categorisit ca bun şi rău. Doi dintre susţinătorii unei asemenea poziţii au fost al treilea conte de Shaftesbury şi Francis Hutcheson, pe care Hume îi citează în *Cercetarea* sa, despre acesta din urmă spunând că „ne-a învăţat, prin cele mai convingătoare argumente, că moralitatea nu este ceva ce există în natura abstractă a lucrurilor, dar este întru totul legată de sentimentul sau gustul mental al fiecărei fiinţe particulare, tot aşa cum distincţiile între dulce şi amar şi cald şi rece apar din senzaţia particulară a fiecărui simţ sau organ". Susţinerea acestui punct de vedere rezumă propria convingere a lui Hume că „prin urmare, percepţiile morale nu trebuie clasificate alături de operaţiile intelectului, ci puse laolaltă cu gusturile sau sentimentele".

Afirmaţia clasică a lui Hume despre această teorie morală subiectivistă apare în *Tratat* în felul următor: „Luaţi orice acţiune imorală: uciderea intenţionată, de exemplu. Examinaţi-o în toate luminile ei şi vedeţi dacă puteţi identifica acea chestiune de fapt, sau existenţă reală, pe care o numiţi *viciu*... N-o veţi găsi niciodată, până când nu vă îndreptaţi atenţia asupra propriilor voastre persoane şi descoperiţi un sentiment de dezaprobare, care se naşte în voi, faţă de acţiunea cu pricina. Acesta este un fapt: dar el este obiectul simţământului, nu al raţiunii". Ideea-cheie aici este cea de „chestiune de fapt sau o existenţă reală", prin care Hume înţelege ceva obiectiv în lume, care, prin urmare, există independent de sentimentele umane. Pusă în aceşti termeni, perspectiva lui Hume este aceea că moralitatea nu este ceva obiectiv în lume, existând în mod independent de alegerile şi preferinţele private ale cuiva, ci un produs al acestora din urmă. Afirmaţia că nu există fapte morale obiective este, spune Hume, principalul motiv pentru a respinge raţionalismul. Acesta suplimentează celălalt argument al său, referitor la faptul că, chiar dacă ar exista într-adevăr fapte morale obiective, simpla recunoaştere a lor nu ar motiva

niciodată pe cineva să acţioneze mai degrabă într-un fel decât în altul, pentru că acţiunea poate fi determinată doar de emoţie. El exprimă această idee într- un mod care, de atunci încoace, a produs multă dezbatere filosofică, susţinând că nu poţi deriva o recomandare dintr-o descriere – adică, nu poţi deriva o aserţiune care spune că trebuie să faci ceva dintr-o propoziţie care descrie un aspect al lumii (sau, după cum este formulat uneori: nu poţi să tragi o concluzie „trebuie” dintr-o premisă „este”).

O obiecţie tipică adusă subiectivismului este aceea că transformă judecata morală într-o chestiune arbitrară, dependentă de capriciile individului, ale cărui răspunsuri subiective ar putea diferi foarte mult de ale altora. Dar Hume considera că natura umană este, în general, aceeaşi pentru toţi şi că este, fundamental, mărinimoasă. Perspectiva aceasta optimistă presupune că reacţiile morale ar fi larg împărtăşite, exact cum sunt şi judecăţile legate de frumuseţe. Desigur, el recunoştea faptul că diferenţele de opinie apar atât în sfera eticii, cât şi a esteticii, dar le explica susţinând că una sau câteva dintre părţile aflate în dezacord trebuie să fie ori insuficient de bine informate ori confuze, ori deficitare în privinţa simţului lor moral. Comparând simţul moral cu abilitatea în domeniul criticii literare, Hume afirma că ne putem rafina abilităţile de judecători şi că putem deveni mai competenţi – cu condiţia să evităm ceea ce el numea „iluziile superstiţiei religioase şi entuziasmul filosofic”.

Pentru Hume, judecăţile noastre morale sunt îndreptate în principal către virtuţile şi viciile caracterului uman. În opinia sa, există două tipuri de virtuţi, respectiv naturale şi „artificiale”, acestea din urmă fiind dependente de convenţiile sociale. Virtuţile artificiale constau în conformarea la normele adoptate social şi includ justiţia, castitatea şi îndeplinirea diferitelor tipuri de datorii, de pildă aderarea la legi şi acorduri. în timp ce virtuţile artificiale depind de convenţii care specifică în mod explicit conţinutul lor, virtuţile naturale sunt larg răspândite printre fiinţele umane, pentru că, aşa

cum o sugerează însăşi denumirea lor, ele sunt parte a zestrei umane înnăscute. Virtuţile naturale includ prietenia, fidelitatea, generozitatea, curajul, mila, corectitudinea, răbdarea, optimismul, perseverenţa, prudenţa şi bunătatea, iar Hume a considerat că ele includ şi virtuţi precum cele ale bunătăţii, curăţeniei, bunului gust, dar şi calitatea de a fi îndeajuns de „agreabil şi chipeş" încât să ajungi „o persoană plăcută şi demnă de iubire".

Aceste ultime „virtuţi" atrag criticile pe temeiul că ele nu depind de o voinţă individuală. Cineva nu poate alege să fie sau să nu fie chipeş şi s-ar putea chiar să nu stea în puterea omului să fie încântător, spiritual şi, în general, o companie plăcută. Şi atunci, întreabă criticul, cum pot fi acestea virtuţi? Cu toate astea, este clar ce a intenţionat Hume: el considera că a fi un bun companion şi a fi plăcut în societate s-ar număra printre bunurile de preţ ale omenirii şi vedea ca pe o virtute capacitatea unui individ de a poseda – şi chiar cultiva – calităţile cerute. Cineva s-ar putea să nu fie chipeş, ar spune Hume, dar poate încerca, şi chiar cu succes, să fie prezentabil şi curat.

în mod semnificativ, Hume declara într-o scrisoare către Francis Hutcheson că autorul său favorit pe tema moralităţii e Cicero. În aceeaşi scrisoare, îşi amintea că în copilărie fusese pus să studieze un mic tratat protestant intitulat *The Whole Duty of Man,* o lectură obligatorie pentru şcolarii vremii; şi i-a mărturisit lui Hutcheson că până şi la vârsta aceea respinsese perspectiva religioasă. Contrastul între ideile ciceroniene şi cele creştine l-a învăţat că virtuţile sunt ceea ce aduce plăcere posesorilor lor şi celorlalţi sau sunt cu adevărat utile în promovarea prieteniei, în timp ce „celibatul, postul, penitenţa, mortificarea, negarea de sine, umilinţa, tăcerea, singurătatea şi întreaga suită de virtuţi călugăreşti" sunt, spunea el, oribile: „ele stupefiază intelectul şi împietresc inima, întunecă imaginaţia şi acresc temperamentul".

Din asta şi din lista de virtuţi pe care a alcătuit-o se poate desprinde uşor concepţia lui Hume despre ce înseamnă o

viaţă bună. Viziunea aceasta a început să i se dezvolte devreme; într-o scrisoare compusă la vârsta de 23 de ani, spunea următoarele: „Am citit multe cărţi despre moralitate, autori precum Cicero, Seneca şi Plutarh şi, fiind fascinat de frumoasele lor reprezentări ale virtuţii şi filosofiei, am încercat să-mi îmbunătăţesc temperamentul şi voinţa, laolaltă cu raţiunea şi înţelegerea. Mi-am fortificat încontinuu spiritul cu reflecţii împotriva morţii, sărăciei şi ruşinii şi a tuturor celorlalte calamităţi ale vieţii". Stoicismul care reprezintă o parte a acestei perspective timpurii nu a supravieţuit în întregime în opera de maturitate a lui Hume; autonegarea şi autodisciplinarea au făcut loc unei înclinaţii mai vesele către virtuţile „sociale". Iar Hume a practicat ceea ce a predicat, binemeritând porecla de *„le bon* David".

La fel ca alţi gânditori ai Iluminismului, Hume a fost ferm convins că filosofia – aici în sensul generalizat de cercetare şi reflecţie – aparţine lumii în general şi nu doar mediului academic sau studiului savant. „Marele defect al ultimei epoci", scria el, având în vedere epoca filosofilor scolastici, căreia îi pusese capăt Renaşterea, a fost că ea i-a separat „pe învăţaţi de lumea socială"; ca urmare, aceasta din urmă a pierdut mult, în timp ce învăţaţii „pierduseră la fel de mult, închişi fiind în colegii şi celule". Rezultatul a fost că filosofia a devenit „la fel de himerică în concluziile sale, pe cât era de ne inteligibilă în stilul şi modul ei de livrare". Motivul era că savanţii pierduseră legătura cu lumea; ei „nu au consultat niciodată experienţa în niciunul dintre raţionamentele lor, nici nu au căutat acea experienţă care nu se găseşte decât în viaţa comună şi conversaţia de zi cu zi". Însă Hume s-a bucurat că în epoca sa oamenii de litere şi oamenii obişnuiţi conversau din nou – printre altele, reluând dezbaterea despre viaţa bună, aşa cum se întâmplase cândva, la umbra măslinilor din Atena antică.

ROUSSEAU (1712-1778)

Cei care cred că vieţile personale ale gânditorilor sunt ¡relevante pentru o evaluare a operei acestora pot cita în sprijinul lor exemplul lui Jean-Jacques Rousseau. Asta pentru că, în anumite privinţe, comportamentul lui Rousseau a fost profund incompatibil cu ideile pe care le exprima. De exemplu, în *Emile, sau despre educaţie*, el avansează o teorie a educaţiei care dovedeşte multă simpatie faţă de copil, începând cu critica practicii de a înfăşa strâns bebeluşii, în loc să-i lase să se mişte liber şi continuând cu apostrofarea severă a mamelor care îşi încredinţau copiii doicilor. Numai că, în momentul când s-a născut fiecare dintre cei cinci copii ai săi, el i-a abandonat pe treptele Casei copiilor găsiţi din Paris. În aceeaşi manieră, a fost elocvent în susţinerea relaţiilor umane naturale şi deschise, dar s-a comportat cu o suspiciune paranoică faţă de oamenii care au încercat să-l ajute – o situaţie frecventă, dat fiind faptul că viaţa sa a fost adeseori una agitată.

Rousseau s-a născut la Geneva şi s-a simţit mereu mândru că era cetăţean genevez. Mama sa a murit la doar câteva zile după naşterea lui şi, pe când avea zece ani, tatăl său, un ceasornicar, i-a lăsat pe el şi pe fratele lui în grija unui unchi. A lucrat ca servitor şi secretar în diverse părţi ale Franţei şi Italiei şi, pentru o vreme, s-a bucurat de patronajul unei nobile din Savoia, Françoise-Louise de Warens, care l-a ajutat să primească o educaţie şi care, când tânărul a împlinit 20 de ani, l-a luat ca amant. În perioada în care a locuit în casa ei, a învăţat să cânte la diverse instrumente şi să compună; mai târziu, a avut oarecare succes ca compozitor.

Madame de Warens a aranjat ca Rousseau să facă parte din suita ambasadorului francez la Veneţia, dar lui nu i-a plăcut slujba şi a plecat în schimb la Paris. Nu cu mult înainte de a ajunge acolo, trimisese la Académie des Sciences o schemă inovativă de notaţie muzicală, care însă nu s-a bucurat de succes. După sosirea la Paris, cariera sa a evoluat rapid. A

întâlnit-o pe Thérèse Levasseur, care a devenit tovarăşa sa pentru întreaga viaţă şi mama copiilor pe care i-a dat spre adopţie. L-a întâlnit pe Denis Diderot, editor principal al celebrei *Encyclopédie,* marele proiect al Iluminismului. Au devenit prieteni, angajându-se zilnic în conversaţii aprinse. Diderot l-a introdus în lumea intelectuală a Parisului, iar Rousseau a scris câteva articole despre muzică pentru *Encyclopédie.* Asta i-a facilitat ulterior primirea de noi sarcini, printre ele numărându-se şi articolul care a dus la conturarea reputaţiei lui Rousseau, cel despre economia politică.

Însă renumele său a fost desăvârşit de excepţionalul eseu pe care l-a scris pentru Academie de Dijon, pornit de la întrebarea dacă artele şi ştiinţele contribuiseră la îmbunătăţirea morală a omenirii. Răspunsul lui Rousseau, contrar premiselor pe care se întemeiase proiectul *Encyclopédie* şi contrar Iluminismului pe care aceasta îl promova, a fost „Nu”. Regele Ludovic al XV-lea, care îl admira, i-a oferit ca recompensă pentru eseu o pensie; Rousseau a refuzat-o.

În 1754, Rousseau s-a întors la Geneva şi a început să scrie seria de lucrări pe care se bazează faima sa ulterioară. Prima a fost *Discurs asupra inegalităţii*, o dezvoltare a eseului compus pentru Dijon. În el, urmând direcţia lui Hobbes şi Locke, postulează ideea unei stări a naturii şi afirmă că proprietatea este o sursă de inegalitate socială şi economică: „Primul om care, împrejmuind un teren, s-a încumetat să spună *Acesta este al meu* şi care a găsit oameni destul de proşti ca să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societăţii civile”.^ Teoria naturii umane pe care o postulează se bazează pe ideea că „omul natural” este în mod benign interesat de propria bunăstare, este din fire plin de compasiune şi are nevoie doar „de hrană, o femeie şi somn” pentru a fi fericit. Deşi nu el a inventat sintagma „nobilul sălbatic”, ea captează viziunea sa despre „morala necoruptă” a oamenilor în starea lor naturală, pe care o privea ca ocupând un punct important în dezvoltarea umană, între

natura brutală a animalelor şi natura decadentă a umanităţii „civilizate”.

Cartea care l-a făcut pe Rousseau celebru şi admirat în toată Europa a fost romanul său *Julie, ou La Nouvelle Héloïse,* prezentată ca o serie de scrisori între doi îndrăgostiţi trăind în frumuseţea naturală rafinată a peisajului din Alpi. A fost publicat în 1761. Aşa cum sugerează subtitlul, modelul său a fost corespondenţa dintre îndrăgostiţii medievali Abelard şi Héloïse. A fost un bestseller uriaş şi a stârnit o furtună de emoţii printre cititorii ei, care au relatat despre crize de plâns cu suspine, oftat şi suferinţă, mai ales legate de moartea profund impresionantă a eroinei Julie, la final. Romanul a dat cultului „sensibilităţii” din secolul al XVIII-lea un imbold important şi a făcut acelaşi lucru pentru industria incipientă a turismului în regiunea Alpilor.

În 1762, Rousseau a publicat două cărţi, *Contractul social* şi *Emile*, *sau despre educaţie.* Prima se deschide cu celebra propoziţie „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanţuri”.^ A doua conţine o secţiune intitulată „Profesiunea unui vicar savoiard”, care prezintă o apărare unitariană a credinţei religioase, contrară teologiilor trinitariene atât ale confesiunii catolice, cât şi ale confesiunilor protestante importante. (Un i tari an is mul susţine că Dumnezeu este o singură persoană şi că Iisus nu a fost Dumnezeu, ci om; teologia catolică şi majoritatea teologiilor protestante susţin că Dumnezeu este „trei persoane într-una”: Tatâl, Fiul şi Sfântul Duh.) Acest lucru în sine ar fi fost suficient să-l bage în bucluc, dar el a adăugat şi ideea că toate religiile sunt la fel de meritorii şi că nu există lucruri precum păcatul originar sau revelaţia divină.

Ideea a ceea ce este „natural” pentru natura umană stă la baza teoriei educaţiei pe care a postulat-o. În *Emile* afirma că stadiile educaţiei unui copil ar trebui să reflecte stadiile evoluţiei umane, începând cu starea naturală nerestricţionată, copilăria timpurie, şi continuând cu intrarea graduală în relaţiile economice şi sociale ale vieţii.

Aceste două cărţi au provocat numeroase controverse. Ele au reprezentat o îndepărtare de materialismul şi empirismul unor gânditori iluminişti, precum Diderot, d’Alembert şi d’Holbach care, ca urmare, s-au opus lui Rousseau; el şi Diderot au încetat să mai fie prieteni. Teologii şi autorităţile laice care îi susţineau s-au inflamat chiar mai mult. În consecinţă, cărţile lui au fost interzise, la fel şi el; nici autorităţile franceze, nici cele elveţiene nu i-au permis şederea în ţările lor. Voltaire s-a oferit să-l adăpostească, la fel şi Frédéric cel Mare al Prusiei, care, după ce a citit *Julie* şi *Emile,* a afirmat: „Cred că bietul Rousseau şi-a greşit vocaţia; el ar fi trebuit să fie pustnic, un părinte al pustiei, celebrat pentru austeritatea şi flagelările lui”. Şi a adăugat: „Trag concluzia că moravurile lui Rousseau sunt la fel de pure pe cât este de ilogică mintea lui”.

În schimb, Rousseau a acceptat invitaţia lui David Hume de a merge în Anglia. La început a fost omagiat acolo ca o celebritate, dar, când sorţii s-au întors împotriva lui şi înclinaţia sa către paranoia a fost amplificată de o farsă pe care i-o făcuse Horace Walpole, a izbucnit o ceartă publică, iar el şi Thérèse au părăsit precipitat Anglia.

În ultimii ani de viaţă, Rousseau s-a dedicat botanicii şi scrierii unor autojustificări şi defense, inclusiv a faimoaselor sale *Confesiuni*, prima autobiografie de acest gen. A murit în urma unui infarct, în vara anului 1778, la vârsta de 66 de ani, lăsând neterminată ultima sa lucrare, *Visările unui hoinar singuratic*, în care mărturisea că, deşi se simţea izgonit din societate, găsise totuşi „seninătatea, liniştea, pacea şi chiar fericirea”.

Cea mai importantă contribuţie a lui Rousseau la filosofie este teoria sa politică. Principalul text în care a fost expusă este *Contractul social*, deşi discursurile *Despre originea inegalităţii* şi *Despre economia politică*, printre altele, amplifică şi clarifică doctrinele lui.

În *Contractul social*, Rousseau încearcă să ofere o rezolvare

a problemei pe care o descrisese la sfârşitul *Discursului asupra inegalităţii.* Acolo spunea că rezultatul ieşirii omenirii din starea naturală este o dependenţă inevitabilă, dar generată de inegalitate, a oamenilor unii de alţii, deoarece nu mai sunt capabili să-şi împlinească propriile nevoi. Însă această autoritate nu face decât să instituţionalizeze şi să întărească inegalitatea pe care a generat-o dependenţa reciprocă, conferindu-i forţa unei legi. Un astfel de aranjament i-ar favoriza pe cei bogaţi şi puternici, prin aceasta expunându-i exploatării pe cei săraci şi lipsiţi de putere. În *Contractul social*, Rousseau a căutat să schiţeze o modalitate prin care beneficiile vieţii sociale ar putea fi disponibile în conformitate cu libertatea individuală. Concep tul-cheie pus în scopul argumentaţiei sale este „voinţa generală".

Ce înţelegea Rousseau prin „voinţa generală" este neclar şi poate fi decodat în moduri foarte diferite. Cele două interpretări acceptate cel mai frecvent sunt, prima, că voinţa generală este „voinţa poporului", aşa cum este aceasta înţeleasă în sensul democratic al unui consens al tuturor celor care ajung împreună la un acord. A doua este o noţiune mai abstractă, ceva asemănător unui scop sau interes comun conceput în mod transcendental, care există separat de preferinţele reale ale unui individ dat. Ambele interpretări pot fi susţinute de ceea ce scrie Rousseau, deşi textul său pare să o favorizeze pe cea de-a doua: „Există deseori o mare deosebire între voinţa tuturor şi voinţa generală; una are în vedere numai interesul comun; cealaltă are în vedere interesul privat şi nu este decât o sumă de voinţe particulare: scoateţi însă din aceste voinţe plusurile şi minusurile care se anulează reciproc şi nu va rămâne ca sumă a diferenţelor decât voinţa generală".^

Ambele interpretări ale „voinţei generale" sunt compatibile cu ideea ulterioară că aceasta este o idealizare şi, ca atare, un ideal pe care niciun stat nu-l întruchipează efectiv – ceea ce înseamnă, dacă asta este ceea ce voia să spună Rousseau, că

niciun stat nu are legitimitate politică reală.

Indiferent dacă asta este o aluzie sau nu, Rousseau concepe „voinţa generală” ca urmărind mereu binele fiecăruia şi al tuturor împreună, ceea ce înseamnă că ea nu poate fi niciodată în conflict cu binele unui individ. Aceasta oferă un mijloc de reconciliere a existenţei statului cu libertatea ca valoare socială şi politică. Statul legitim este unul care întruchipează voinţa generală, prin urmare, a fi liber înseamnă a fi obedient faţă de voinţa generală. Rousseau vorbeşte despre cerinţa de a te supune voinţei generale ca despre a fi „forţat să fii liber”. Aspectul paradoxal al acestei idei se diminuează atunci când observăm că Rousseau pune în contrast genul de libertate experimentată în starea naturală – „libertatea naturală” – cu cea de care cineva se bucură într-o stare legitimă – „libertatea civilă”. Cea dintâi este permisiunea deplină de a face cum vreau, dar asta înseamnă că sunt vulnerabil la a cădea pradă permisiunii altora de a-mi face rău. În contrast, în „libertatea civilă” sunt protejat de legi care exprimă voinţa generală şi sunt, prin urmare, sigur de viaţa şi proprietatea mea.®

O idee care anticipează vederile lui Kant este afirmaţia lui Rousseau că în societatea civilă oamenii au „libertate morală”, fiindcă se supun legilor morale pe care şi le-au impus Introducerea acestei idei mai adaugă un gen de libertate repertoriului de libertăţi pe care le identifică Rousseau; dar o posibilitate este că ideea de libertate civilă ca supunere faţă de
voinţa generală se apropie întrucâtva de ideea de autonomie morală, în sensul că participarea cuiva din proprie voinţă la voinţa generală îl transformă pe acesta în creator al legilor – inclusiv al legilor morale – conform cărora trăieşte.

Poate că este relevant să cităm perspectiva asupra chestiunii libertăţii oferită de discursul „vicarului savoiard” în *Emile.* Vicarul din povestea amintită, caterisit în urma unui scandal sexual şi trecând apoi printr-o criză personală, face o analiză, în maniera lui Descartes, a tuturor credinţelor sale,

pentru a vedea dacă ştie cu certitudine ceva. Un lucru de care îşi dă seama că este sigur e tocmai acela că e o fiinţă care dispune de liber arbitru, nefiind supusă legilor fizice ale cauzalităţii, ci complet liberă să aleagă şi să acţioneze după cum doreşte. Dacă înţelegem această concepţie a libertăţii ca fiind ceea ce voia să spună Rousseau în *Contractul social*, unde libertatea constă în supunere faţă de voinţa generală, atunci concluzia este că voinţa generală e ceva ce, conştient sau nu, individul doreşte cu adevărat. Cât priveşte ideea de „libertate morală”, actul de supunere la voinţa generală este prin urmare un act de autonomie.

Rousseau respingea atât ideile despre ceea ce ar putea fi numită acum „democraţie reprezentativă”, cu o legislatură aleasă, cât şi ideea, mai hobbesiană, a unui individ sau a unui corp suveran ales ori numit de către popor. El credea că asemenea aranjamente implicau o alienare a autoguvernării cuiva şi, prin aceasta, o formă de sclavie. Perspectiva sa ridică problema că majoritatea societăţilor sunt prea numeroase pentru a fi capabile să se guverneze printr-o adunare într-un loc echivalent cu *agora* grecească, aşa că acest lucru pare nerealist. Unii comentatori sugerează că Rousseau a vrut să facă distincţia între *suveranul* unui stat şi *guvernul* statului, unde acesta din urmă este corpul care îndeplineşte voinţa celui dintâi. Aşadar, poporul este suveran, iar administratorii voinţei sale nu au putere asupra lui, ci i se supun.

Rousseau a fost însă un pesimist în privinţa politicii; oarecum justificat, el a bănuit că guvernele aveau să ajungă destul de curând să-şi exercite puterea asupra oamenilor, mai degrabă decât să li se supună. Justificarea este oferită de istorie, inclusiv de istoria democraţiilor reprezentative ce au apărut după epoca sa.

Prin opiniile sale asupra religiei, aşa cum sunt exprimate atât în *Emile*, cât şi în *Contractul social*, Rousseau şi-a înfuriat contemporanii, însă un aspect al lor a fost nevoia de toleranţă şi promovarea unei „religii civice” care, promovând credinţa într-o divinitate şi o viaţă de apoi în care sunt aşteptate

răsplata şi pedeapsa, ar constitui o asigurare în privinţa faptului că oamenii se vor comporta bine. El a avut o perspectivă convenţională asupra femeilor; sunt ajutoare pentru bărbaţi şi trebuie să li se supună. Bărbaţii nu au nevoie de femei, spune el în *Emile*, dar le doresc, pe când femeile îi doresc pe bărbaţi şi au nevoie de ei. Adaugă şi că femeile sunt mai inteligente şi mai practice decât bărbaţii; statutul lor inferior pare a fi justificat de faptul că sunt mai slabe din punct de vedere fizic decât bărbaţii.

Dacă e să judecăm această ultimă idee, opinia lui Frederic cel Mare al Prusiei despre Rousseau pare, ca să fim generoşi, destul de corectă.

KANT (1724-1804)

Iată o afirmaţie pe care puţini dintre aceia care au cunoştinţe de filosofie o vor contesta: cele mai mari trei figuri din istoria filosofiei occidentale sunt Platon, Aristotel şi Kant. Alte figuri joacă şi ele un rol foarte important în istorie, nu în ultimul rând datorită influenţei pe care au exercitat-o asupra celor care au venit după ei; dar afirmaţia că aceste trei nume se ridică deasupra celorlalte este dincolo de orice îndoială. Ceea ce îi individualizează este puterea lor intelectuală, pătrunderea lor în cele mai profunde zone ale unor probleme dificile şi amploarea contribuţiilor lor. Fiecare dintre ei a creat concepte şi vocabulare noi pentru explorarea întrebărilor fundamentale ale metafizicii, epistemologiei şi eticii, ca să nu mai vorbim de psihologie şi de teoria socială şi politică. Fiecare dintre ei, aşadar, a schimbat şi a îmbogăţit felul cum gândeşte omenirea.

Dacă Immanuel Kant ar fi murit la vârsta de 50 de ani, este posibil ca noi să nu fi auzit niciodată de el. În sensul proverbului chinezesc: „Orhideea se teme de cântecul păsării-croitor, însă crizantema supravieţuieşte frigului toamnei”, el este o crizantemă, o floare care se deschide târziu. (Orhideele înfloresc primăvara, iar în momentul în care cântecul păsării-

croitor vesteşte începutul verii pe câmpiile din nordul Chinei, vremea lor a trecut; dar crizantema rezistă.) Într-adevăr, majoritatea lucrurilor au venit târziu în viaţa lui Kant; nu a avut un post academic remunerat până la vârsta de 46 de ani. Abia după aceea, când a fost în sfârşit capabil să renunţe la prelegerile pentru care era plătit în funcţie de numărul de studenţi pe care îi putea atrage – ceea ce însemna că era nevoit să susţină conferinţe pe o gamă larga de subiecte, suficient de incitante pentru a stârni interesul – a putut să se concentreze asupra scrierii marilor sale lucrări: *Critica raţiunii pure* (1781), *Prolegomene la orice metafizică viitoare* (1783), *întemeierea metafizicii moravurilor* (î785), *Critica raţiunii practice* (1788) şi *Critica facultăţii de judecare* (1790).

După ce a fost publicată prima *Critică*, pentru o scurtă perioadă de timp, nimeni nu a părut să o remarce, pentru că este o lucrare provocatoare şi era nevoie de efort pentru ca semnificaţia şi implicaţiile ei să fie înţelese. Complexitatea ideilor sale, stilul său literar întortocheat – ba chiar modest – şi noua terminologie pe care a inventat-o pentru a-şi transmite ideile păreau a fi o barieră permanentă pentru aprecierea operei sale. Dar apoi *Critica raţiunii pure* a fost înţeleasă şi Kant a devenit celebru. Au existat din când în când celebrităţi filosofice (ne gândim la Bertrand Russell şi Jean-Paul Sartre, ca exemple mai recente), dar Kant a fost un adevărat fenomen. Numărul de vizitatori ai casei sale a devenit o asemenea pacoste pentru el, încât s-a limitat să apară în uşa biroului său doar câteva momente pe zi, pentru a-i saluta, făcându-le cu mâna înainte de a se retrage din nou în intimitate, asemenea unui cap încoronat. Într-o zi, un vizitator, un oarecare profesor Reuss, căruia un servitor îi refuzase intrarea, a încercat să intre cu forţa în biroul lui Kant, exclamând: Am călătorit 160 de mile să-l văd şi să vorbesc cu Profesorul Kant” – aproape o săptămână de drum greu, la vremea aceea. Curând, ideile lui Kant aveau să fie predate în majoritatea universităţilor germane şi cei mai mulţi dintre profesori au devenit kantieni.

Reputaţia lui Kant a depăşit graniţele Germaniei – poetul Coleridge s-a dus în Germania cu scopul de a învăţa despre „filosofia critică" –, dar pentru înţelegerea ideilor sale a fost nevoie de mai mult timp. O recunoaştere profundă a lui Kant a apărut în spaţiul englez abia odată cu lucrarea lui G. H. Lewes, *Biographical History of Philosopby* (1846). De fapt, primul traducător în limba engleză a lui Kant a fost un adolescent scoţian pe nume John Meikeljohn, un copil-minune al limbilor străine, dar nici pe departe pregătit să traducă *Critica* într-o formulă inteligibilă. Versiunea sa practic de neînţeles a fost publicată în 1855. Când, în cele din urmă, a fost realizată o traducere bună de către Norman Kemp-Smith, în 1929 – multă vreme după aceea ea a fost textul standard în engleză –, aceasta a fost (relativ vorbind) atât de clară, încât studenţii germani preferau s-o folosească mai degrabă pe aceasta, decât să citească originalul.

Kant s-a născut la Königsberg, în Prusia Orientală, în 1724. Familia sa era de origine scoţiană, un lucru interesant, având în vedere remarca lui Kant: „cea care m-a trezit mai întâi... din somnul dogmatic"^ a fost lectura *Cercetării asupra intelectului omenesc* a lui Hume. Tatăl său era şelar şi ambii părinţi erau membri ai bisericii pietiste, o sectă protestantă introspectivă. A fost educat la Collegium Fredericianum înainte de intra la Universitatea din Königsberg, unde a studiat filosofie, fizică, matematică şi teologie. În timpul facultăţii şi mulţi ani după aceea, s-a întreţinut dând lecţii private, printre altele ţinându-le ofiţerilor militari prelegeri despre ştiinţa fortificaţiilor. A devenit de asemenea *Privatdozent* la universitate – profesor nesalariat, dependent de taxele pe care le plăteau studenţii dacă urmau cursurile oferite de el. A fost uneori atât de strâmtorat, încât a trebuit să-şi vândă cărţile pentru a-şi plăti chiria.

Kant a fost polimatic, nu doar conferenţiind pe o gamă largă de subiecte, de la matematică la astronomie via fizică, geografie, psihologie, antropologie, drept natural şi filosofie, ci şi având totodată propria contribuţie la acestea: în

astronomie, a anticipat descoperirea planetei Uranus, după cum recunoştea Sir John Herschel, şi figurează în teoria Kant-Laplace a originilor universului, bazată pe aplicarea principiilor lui Newton.

După cum o sugerează ascendenţa lui Kant, Königsbergul era un oraş cu relaţii comerciale extinse în zona Mării Baltice şi dincolo de ea, un oraş populat de multe grupuri de minorităţi, printre care şi o comunitate britanică rezidentă. Doi dintre cei mai apropiaţi prieteni ai lui Kant au fost oameni de afaceri englezi, J. Green şi R. Motherby. Ei reprezentau o tradiţie cosmopolită la Königsberg, care dura de câteva secole, după cum dovedeşte faptul că, încă de pe vremea lui Shakespeare, companiile de teatru englezeşti mergeau în turnee acolo şi în alte zone din Prusia, Polonia şi Statele Baltice.

Kant ştia engleză, franceză şi limbile clasice şi citea masiv în toate. A fost un celibatar celebru pentru stricteţea obiceiurilor sale, începându-şi, de exemplu, în fiecare zi plimbarea la ora patru după-amiaza cu o asemenea precizie, încât concetăţenii săi spuneau că era mai exact decât ceasul catedralei. O singură dată şi-a întrerupt rutina, înainte de a fi obligat să o sisteze din cauza vârstei înaintate; acest lucru s-a întâmplat atunci când a primit un exemplar din *Emile* al lui Rousseau şi nu a putut să-l mai lase din mână. În casa lui nu a existat decât un singur tablou, agăţat pe un perete; un portret al lui Rousseau. Ceilalţi eroi intelectuali ai lui au fost autorii antici Horaţiu şi Virgiliu şi modernii Milton, Pope şi Hume.

Când a devenit celebru, i s-au oferit posturi de profesor la alte universităţi, dar nu a vrut să plece din Königsberg. Într-adevăr, nu va părăsi oraşul niciodată. Spunea că, întrucât lumea venea la Königsberg, el putea să călătorească fără să mai iasă din casă. În ultimii ani ai vieţii, după perioada de eforturi intelectuale intense în care a scris marile sale opere filosofice, starea lui de sănătate fizică şi mentală s-a deteriorat mult. Era atât de slab, încât avea dureri când stătea aşezat, pentru că niciun pic de carne nu mai proteja

oasele de scaun. Avea aproape 80 de ani când a murit, fiind îngrijit până în ultima clipă de credinciosul său servitor, Martin Lampe

Argumentul din *Critica raţiunii pure* este fundamental pentru perspectiva filosofică matură a lui Kant şi, pentru a-l înţelege, trebuie să acceptăm, în primul rând, că termenul „metafizic”, în sensul folosit de Kant, se referă la ceea ce noi numim astăzi „filosofie” (în epoca lui, „filosofie” însemna în principal ceea ce noi numim acum „ştiinţă”) şi, în al doilea rând, că în centrul filosofiei, aşa cum era ea concepută pe atunci, se afla epistemologia, întrebarea despre cum şi ce cunoaştem. Mai precis: preocuparea principală a filosofiei, aşa cum o vedea Kant – şi, de altfel, aşa cum se vedea ea însăşi în tradiţia lui Descartes, Leibniz, Locke, Berkeiey şi Hume, aceştia fiind filosofii pe care Kant îi citează în mod explicit –, era epistemologia legată de întrebarea „Ce există?”, dat fiind că „a cunoaşte” este „cunoaştere a sau despre” ceva, aşa că este important să fie clară cu privire la natura a „ceva” ce constituie obiectul cunoaşterii. În limbajul actual, întrebările despre ceea ce există (fie în general, fie într-un anumit domeniu) sunt etichetate ca „metafizice” sau „ontologice” şi, ca atare, folosirea de către Kant a termenului „metafizică” în sensul secolului al XVIlI-lea l-ar putea face pe un cititor neavizat să creadă că este vorba despre „ceea ce există”, prin aceasta nerecunoscând că întrebarea lui fundamentală era, în schimb: „Ce şi cum, şi cât de mult cunoaştem?” Prin urmare, acum am descris subiectul *Criticii raţiunii pure* ca fiind „epistemologie cu oarece metafizică ataşată”.

Având în minte acest lucru, putem identifica scopul lui Kant. Să ne amintim conflictul de opinie dintre empirişti şi raţionalişti pe terenul epistemologiei, primii afirmând că originea cunoaşterii rezidă în experienţa senzorială, ultimii susţinând că raţiunea este singura cale sigură către cunoaştere. În terminologia tehnică a filosofiei, cunoaşterea derivată din experienţă este numită cunoaştere *a posteriori,*

respectiv „după experienţă”, în timp ce cunoaşterea derivată din raţiune este numită cunoaştere *a priori,* însemnând literalmente „înainte de experienţă”, dar înţeleasă ca însemnând „independentă de experienţă”. Începând de la Platon, ambiţiei raţionaliste de a ajunge la o anumită cunoaştere prin metode *a priori* de racionare, adică printr-un efort de gândire şi prin inferenţă, i se opusese pretenţia empiristă potrivit căreia cunoaşterea adevărată a lumii poate fi asigurată doar prin metodele *a posteriori* ale observaţiei şi experimentului.

Matematica era citată de raţionalişti ca o paradigmă a cunoaşterii *a priori,* în timp ce empiriştii din cele două secole de dinaintea lui Kant puteau indica progresele ştiinţifice făcute posibile de o investigaţie *a posteriori.* După cum remarcam în legătură cu Locke, era o mişcare tipic raţionalistă să susţii că baza cunoaşterii rezidă în ideile sau principiile înnăscute, în timp ce empiriştii afirmau (aşa cum făcea Locke însuşi) că mintea este o foaie albă *itabula rasa)* pe care scrie experienţa.^ Kant a fost frapat de afirmaţia lui Hume, conform căreia noi credem în existenţa unei conexiuni necesare între o cauză şi efectul ei nu pentru că observăm empiric un asemenea lucru şi nici pentru că putem deriva printr-un raţionament *a posteriori* că trebuie să existe un astfel de lucru, ci *datorită modului în care funcţionează minţile noastre.* Potrivit lui Hume, formăm obiceiuri mentale de a conecta idei, în aşa fel încât impresia sau ideea *x* face ca mintea noastră să treacă la ideea *y* cu o asemenea frecvenţă şi cu un sentiment atât de acut al inevitabilului, încât proiectăm acel sentiment al inevitabilului asupra relaţiei dintre ideile *x* şi *y,* provocând în noi ideea suplimentară a unei conexiuni necesare între ele – şi proiectând ulterior această conexiune necesară între perechi de evenimente unite de regulă în lume. Ceea ce l-a frapat pe Kant a fost sintagma folosită de Hume: „modul în care funcţionează minţile noastre” – şi nu doar cauzalitatea şi problema înrudită a inferenţei inductive, ci şi credinţa noastră că o lume există

independent de experienţa noastră şi că fiecare dintre noi este un sine durabil.

Ideea exprimată de „modul în care funcţionează minţile noastre” a fost revelaţia care l-a făcut pe Kant să dezvolte o teorie a cunoaşterii în interiorul căreia este reconciliată abordarea raţionalistă cu cea empiristă. În esenţă, viziunea lui este aceea că mintea noastră gestionează datele care vin din experienţa senzorială în aşa fel încât să organizeze şi să interpreteze acele date, rezultatul fiind lumea aşa cum ne apare nouă. Mintea proiectează asupra datelor un aparat de concepte *a priori*, mariajul de date şi concepte rezultat constituind astfel lumea experienţei. Să luăm un exemplu simplu: felul în care se fac biscuiţii. Se amestecă făina şi apa, apoi aluatul este întins şi sunt tăiate în el forme de biscuiţi, pentru a crea diferite figuri, de pildă cercuri şi steluţe. În mod analog, facultatea minţii care procesează datele senzoriale ce vin din exterior – datele văzului, auzului şi restul – acţionează ca un set de forme de biscuiţi, impunând ordine şi structură asupra datelor brute. Kant numeşte facultatea minţii care are această funcţie organizatoare „înţelegere” sau intelect şi o descrie ca fiind constituită dintr-un set de concepte foarte generale, pe care ea îl aplică la datele produse prin simţuri şi, organizând u-le, creează astfel experienţa. Pentru a desemna datele senzoriale, el a folosit cuvântul „intuiţie”, în sensul de „experienţă senzorială”. Mariajul dintre *conceptele* intelectului şi *intuiţiile* livrate de simţuri este cel care generează experienţa. Experienţa astfel generată este „experienţa lumii *aşa cum ne apare*” – lumea *fenomenală* („aparentă”}. Conceptele intelectului sunt aspectul *a priori* al cunoaşterii; intuiţiile reprezintă elementul său *a posteriori.* Ele sunt esenţiale unele pentru altele; în lipsa uneia din ele, nu există experienţă şi, prin urmare, nu ne apare nicio lume. El scria: „Conceptele fără intuiţii sunt goale, intuiţiile fără concepte sunt oarbe”.^

Această teorie a fost dezvoltată de Kant pentru a răspunde la întrebarea „Este metafizica (adică, filosofia în sensul nostru

modern) posibilă?" – cu alte cuvinte, putem noi rezolva problemele fundamentale ale fiîosofiei şi, dacă da, cum? Aceste probleme sunt: Cum cunoaştem? Cum putem depăşi provocările sceptice impuse cunoaşterii? Este oare o lume care există în mod independent de experienţa noastră? Cum putem justifica afirmaţiile despre cauzalitate, fiabilitatea inducţiei, existenţa unui sine? Aceste întrebări privesc problemele detaliate pe care trebuie să le rezolvăm înainte de a trage concluzii cu privire la subiectele cele mai generale pe care Kant considera că trebuie să le înţelegem pentru a şti cum putem justifica afirmaţii legate de ce este corect şi bine în sens moral – aceste subiecte fiind: existenţa lui Dumnezeu, libertatea de voinţă şi natura sufletului.

Kant spune că putem totuşi răspunde la întrebările despre cauzalitate, scepticism şi altele asemenea, fiindcă modul în care lumea ne apare nouă este rezultatul modului în care noi o experimentăm; ea este într-o măsură semnificativă un construct al minţilor noastre. El spune, aşadar, că atât empiriştii, cât şi raţionaliştii au dreptate: empiriştii au dreptate să insiste asupra faptului că nu poate exista cunoaştere fără experienţă senzorială („intuiţie"), dar greşesc spunând că mintea este o foaie albă, iar raţionaliştii au dreptate să insiste asupra faptului că există concepte *a priori* furnizate de minţile noastre – deşi, la rândul lor, greşesc crezând că, prin ele însele, conceptele *a priori* sunt suficiente pentru cunoaşterea lumii. Prin urmare, cunoaşterea este posibilă doar datorită combinaţiei ceîor două: minţile noastre nu sunt foi albe, ci sunt echipate *a priori* cu modalităţi de organizare şi interpretare a datelor ce vin de la simţuri, iar mariajul indisolubil dintre aceşti doi factori – intuiţii şi concepte – este cel care dă naştere experienţei „lumii aşa cum ne apare nouă" – lumea *fenomenală.*

Dar, după cum sugerează concepţia unei lumi fenomenale, noi nu ştim şi nici nu putem şti cum este lumea *în sine.* Pentru că este inaccesibilă, lumea în sine nu poate fi cunoscută fără să o experimentăm: nu ne putem sustrage modului nostru

specific de a experimenta, aşa încât să putem trage cu ochiul din spatele experienţelor noastre, pentru a vedea cum e de fapt lumea *neexperimentată.* Kant numeşte lumea aşa cum este ea în sine realitate *noumenală* şi afirmă că tot ce se poate spune despre aceasta este că nu seamână cu realitatea fenomenală. Iar aici apare o mare problemă: Dumnezeu, liberul arbitru şi sufletul se află de partea noumenală a chestiunii. Concluzia să fie, oare, că nu putem şti sau spune nimic despre aceste subiecte?

Dacă există lucruri precum Dumnezeu, liberul arbitru şi sufletul, ele *tramcend* – în sensul de „trec dincolo" – graniţele a ceea ce ne pot spune simţurile. Prin urmare, trebuie să întrebăm: unde şi care sunt aceste graniţe? Care sunt limitele la care ajunge raţiunea şi care este competenţa ei? O cercetare a locului şi naturii acestor graniţe sau limite este numită de Kant „cercetare transcendentală" şi este foarte important să observăm că prin aceasta el înţelegea nu o cercetare a ceea ce se află *dincolo* de limite, ci mai degrabă una a graniţelor *înseşi* – adică a *condiţiilerdimita* a ceea ce face posibile experienţa şi cunoaşterea.

În concluzie, Kant spune că este legitimă doar pretenţia de a cunoaşte ce se află în interiorul acestor graniţe, nu şi a a ceea ce se află dincolo de ele. Cercetarea filosofică poate produce rezultate privind trăsăturile generale ale lumii fenomenale, lumea pe care o experimentăm; de exemplu, ea poate justifica pretenţia că orice eveniment are o cauză. Însă nu ne poate da cunoştinţe despre ceea ce se află în afara experienţei. Discuţia despre Dumnezeu, libertate şi suflet trebuie deci înţeleasă într-un mod destul de diferit. Iar cercetarea temeiurilor moralităţii trebuie să continue de asemenea în propriii săi termeni, relaţia cu noţiunile de Dumnezeu şi restul cerând, în egală măsură, să fie înţeleasă în mod diferit.

Prima *Critică* are două mari părţi. În prima parte, Kant expune o schemă a modului în care apare experienţa. Intuiţia senzorială vine înaintea intelectului, deja ordonată în formă

spaţială şi temporală de felul în care funcţionează capacităţile noastre senzoriale (văz, auz şi restul). Apoi intelectul „aduce intuiţiile sub concepte”, adică le interpretează potrivit celor mai fundamentale şi mai generale concepte de care dispunem – concepte precum cauzalitate, substanţă, calitate şi cantitate. Unul dintre cele mai uimitoare aspecte ale acestei scheme este că răspunsul lui Kant la întrebarea sceptică „Cum putem justifica pretenţia că aceste concepte sunt ceea ce folosim pentru a crea experienţa noastră?” oferă un argument – cunoscut sub numele de „deducţie transcendentală” – care arată că, dacă nu am face astfel, am fi pur şi simplu incapabili de experienţe.

Prima parte a primei *Critici* urmăreşte aşadar să arate felul cum experienţa ia naştere din mariajul dintre intuiţie şi conceptualizare şi, prin aceasta, unde se află limitele folosirii legitime a minţilor noastre. A doua parte, numită „Dialectica raţiunii pure”, examinează ce se întâmplă atunci când raţiunea încearcă să treacă dincolo de limitele legitime ale gândirii. Aici Kant arată de ce nu putem dovedi existenţa lui Dumnezeu sau a unui suflet nemuritor ori a liberului arbitru. În schimb, el afirmă că pentru a ne înţelege pe noi înşine şi, mai ales, preocupările noastre morale, trebuie să *presupunem* că ceva răspunde la aceste concepte: dar a încerca să pretindem cunoaşterea lor este imposibil.

Ca şi în cazul lui Hume, principala preocupare filosofică a lui Kant a fost să identifice fundamentele moralităţii, iar din acest motiv prima *Critica* este, în ciuda importanţei sale pentru metafizică şi teoria cunoaşterii, doar un punct de plecare. Într-o serie de lucrări ulterioare, dintre care două sunt esenţiale, *Critica raţiunii practice* şi *întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant îşi expune ideile austere despre „principiul suprem al moralităţii”.

Dacă trebuie să existe un astfel de principiu al moralităţii, afirmă el, atunci legile lui trebuie să se aplice unui domeniu al acţiunii voluntare şi nu domeniului empiric determinist, guvernat de legi cauzale naturale. Asta înseamnă că sarcina

filosofiei morale este de a arăta cum raţiunea însăşi (raţiunea „pură”, neamestecată cu factori empirici) guvernează voinţa şi îi dictează acesteia. Voinţa, în schimb, când este cu adevărat autonomă – când se supune doar legilor pe care le face pentru sine –, exprimă cel mai înalt bine care poate exista, şi anume libertatea. *Summum bonum,* scria Kant, „este libertatea în acord cu o voinţă care nu este necesar să acţioneze”. Fiinţele înzestrate cu liber arbitru sunt cele mai valoroase lucruri din lume; ele sunt „scopuri în sine”, care nu ar trebui niciodată tratate instrumentai ca mijloace pentru alte scopuri.

Din perspectiva lui Kant, valoarea morală rezidă în voinţa bună a unui agent care acţionează nu din înclinaţie sau din dorinţa de a atinge un anumit scop, ci dintr-un sentiment al datoriei; în mod specific, datoria de a te supune unei legi morale pe care raţiunea o recunoaşte ca fiind cea corectă pentru circumstanţele respective. Legea în chestiune nu va lua forma unui „imperativ ipotetic” care recomandă că, dacă vrea să atingă un anumit scop, agentul ar trebui să acţioneze într-un fel sau altul. Asemenea imperative, de pildă, *„daca* vrei să-ţi protejezi sănătatea, *atunci* trebuie să renunţi la fumat”, sunt formulate astfel încât, dacă nu doreşti să atingi scopul (aşa cum este specificat în partea cu „dacă”), nu trebuie să te supui comenzii (cum este specificat în partea cu „atunci”). Mai degrabă, o lege cu adevărat morală va lua forma unui „imperativ categoric” care afirmă răspicat „fă asta şi asta”. El este absolut şi necondiţionat, fără niciun „dacă”.

Kant ajunge la această opinie făcând distincţia între principiile ghidate de acţiune, care pot fi subiective, în sensul că ele se aplică doar agentului însuşi, şi obiective, în sensul că se aplică tuturor fiinţelor raţionale. Principiile subiective sunt numite „maxime”, principiile obiective sunt numite „legi”. Dacă ar exista fiinţe perfect raţionale, fără pofte şi pasiuni care să interfereze cu judecata lor, ele ar acţiona în mod invariabil conform legilor obiective. Animalele nu acţionează niciodată în conformitate cu asemenea legi, pentru că ele nu posedă raţiune, ci doar pofte şi instincte, prin urmare

comportamentul lor este în întregime guvernat de legile naturii. Marea diferenţă între fiinţele raţionale şi cele nonraţionaie este rezumată de Kant în *întemeiere,* după cum urmează: „Orice lucru ai naturii acţionează după legi. Numai o fiinţă raţională are facultatea de a acţiona *conform reprezentării* legilor, adică numai ea are o *voinţă*Fiinţele umane sunt, simbolic vorbind, ia jumătatea distanţei dintre animale şi îngeri, în sensul că ele posedă atât raţiune, cât şi întregul ansamblu de pofte şi instincte specific animalelor. Aşadar, ele sunt în poziţia unică de a putea să acţioneze în conformitate cu principiile obiective identificate de raţiune, dar nu o fac întotdeauna. Aşa că doar ele au nevoie de conceptele de datorie şi obligaţie şi, prin urmare, de imperative care enunţă în mod necondiţionat ce trebuie să facă.

Forma generală a imperativului categoric este „Eu nu trebuie să acţionez niciodată astfel decât aşa *încât să pot şi voi ca maxima mea să devină o lege universală*adică universal aplicabilă pentru toţi şi nu doar pentru mine. Cea mai cunoscută formulare a imperativului categoric este: „Acţionează astfel încât să foloseşti umanitatea atât în persoana ta, cât şi în persoana oricui altuia, totdeauna în aceiaşi timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc”.^ Kant concepe comunitatea morală a oamenilor ca pe un „imperiu al scopurilor”^, o asociaţie mutuală de fiinţe libere, în care fiecare individ caută să îndeplinească scopuri liber alese în mod compatibil cu libertatea celorlalţi de a face la fel.

Enunţând aceste puncte de vedere, Kant a trebuit să traverseze un teren foarte dificil. El afirma că principiul suprem al moralităţii este principiul autonomiei şi că „temeiul determinant al voinţei morale” este conceptul pur formal de *legalitate,* ca atare, care este un concept al raţiunii pure. Kant susţine că însăşi posibilitatea moralităţii depinde de existenţa unor fiinţe înzestrate cu voinţă proprie, care se supun legilor raţiunii pe care ie aplică lor însele. Prin urmare, a trebuit să ofere un argument pentru a dovedi că există libertate şi a

trebuit să explice cum legile pot fi valide doar în virtutea proprietăţilor lor formale şi nu în virtutea a ceea ce impun.

Perspectiva etică susţinută de Kant este o „deontologie”, o etică bazată pe reguli sau pe datorie. Acest gen de viziune se află în contrast puternic cu orice formă de etică „consecinţionistă”, care evaluează valoarea morală a unei acţiuni prin consecinţele sau rezultatele sale. În deontologie o acţiune este morală doar în măsura în care se supune regulii ce guvernează cazul, indiferent de rezultate.

Kant nu a fost de acord cu acei gânditori, fie ei antici sau moderni, care credeau că moralitatea este accesibilă doar elitei educate. Principiile morale se aplică tuturor şi, prin urmare, toţi trebuie să fie în stare să înţeleagă obligaţiile şi idealurile ce guvernează vieţile lor morale. El considera că toţi oamenii au o înţelegere fundamental corectă a moralităţii, chiar dacă pentru a prezenta atât detaliile, cât şi justificarea ei a fost necesar un tratat filosofic amănunţit şi tehnic. Astfel, şi-a asumat sarcina de a explica şi analiza ceea ce este „inerent structurii raţiunii fiecărui om”, care include însuşi principiul suprem al moralităţii, şi anume autonomia sau libertatea, împreună cu natura categorică a adevăratelor legi morale. A fost criticat de contemporani pentru a nu fi contribuit cu nimic original în această privinţă, la care el a replicat: „Dar cine ar voi să introducă un nou principiu al oricărei moralităţi şi oarecum s-o descopere el cel dintâi? La fel, ca şi când înaintea lui lumea ar fi fost cu privire la datorie ignorantă sau într-o totală eroare”.^

Comentatorii şi biografii deopotrivă consideră educaţia pietistă a lui Kant o sursă privind moralitatea strictă a datoriei de care a dat dovadă. În secolul al XVIIl-îea, la Konisgsberg, unde Kant s-a născut şi a trăit toată viaţa, pietiştii reprezentau o comunitate numeroasă şi foarte influentă. Părinţii săi urmau cu stricteţe doctrina religioasă, şcoala pe care a urmat-o – Collegium Fredericianum – era întru totul pietistă, iar universitatea din oraş era un centru al teologiei pietiste. Pietiştii credeau în păcatul originar şi în

consecinţa lui, înclinaţia omului către rău, însă lucrul acesta avea o urmare suplimentară, sub forma unei doctrine a salvării prin renaştere spirituală, prin fapte bune şi prin căutarea neîncetată a perfecţiunii morale. Lui Kant i-a displăcut profund pietatea obligatorie a pietismului şi, prin extensie, religia în general, dar, în urma experienţei directe cu această religie, a preluat ideea de devotament şi disciplină interioară.

Cea mai puternică influenţă asupra lui Kant a fost nu pietismuî, ci un curent opus lui, atât din punct de vedere temperamental, cât şi principial: Iluminismul însuşi. Kant s-a considerat un adept al Iluminismului, ba chiar un custode al valorilor sale. Foarte mult timp în cariera sa de profesor, el a ţinut prelegeri despre subiecte pe care toţi susţinătorii Iluminismului au căutat să le facă mai bine cunoscute – inclusiv fizica şi astronomia – şi a luptat pentru ideea de progres al condiţiei umane prin aplicarea ştiinţei şi a metodelor sale. A susţinut că pentru asta, după cum remarcam mai sus, condiţia necesară o reprezintă libertatea: eliberare de constrângerile exterioare asupra dezbaterii şi difuzării cunoaşterii şi eliberare internă de timiditatea şi nesiguranţa care inhibă gândirea independentă. Duşmanii progresului sunt cei care impun cenzura sau conformismul, fie ele de tip politic sau religios. Astfel de abuzuri de putere, scria Kant în „Ce este Iluminismul?", „înseamnă a viola drepturile sacre ale umanităţii şi a le călca în picioare".^ într-un alt fragment adăuga: „Religia, prin sanctitatea ei, şi legislaţia, prin maiestatea ei, vor de obicei să i se sustragă (criticii). Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli întemeiate şi nu pot pretinde stimă sinceră, pe care raţiunea o acordă numai aceluia care a putut face faţă examenului ei liber şi public".^

Cu toate acestea, Kant nu a crezut că este posibil să justifice moralitatea majorităţii oamenilor fără a face apel la conceptele metafizice de divinitate şi nemurire a sufletului. Aceste noţiuni, împreună cu cea de libertate a voinţei,

constituie o trinitate de concepte care, deşi nu pot fi dovedite ca valide, sunt *utile* pentru a înţelege practica moralităţii ca întreg – căci dacă, spunea el, *presupunem* că există o divinitate şi că supravieţuim existenţei noastre pământeşti şi, mai mult decât atât, că suntem complet răspunzători, datorită faptului că avem liber arbitru, pentru tot ce am făcut în viaţă, atunci putem să ne gândim la noi ca fiind pasibili de recompensă şi pedeapsă oferite postum. Şi asta este ceea ce, în opinia lui, le dă oamenilor motivul pentru care să fie morali.

În terminologia lui Kant, conceptele de Dumnezeu, nemurire şi libertate de voinţă sunt *„postulate* [ipoteze utile] ale raţiunii pure practice".^ Argumentul pe care îl aduce în favoarea lor este acela că legea morală ne cere să atingem binele suprem şi că facem asta conformându-ne complet voinţa proprie legii morale. Dar succesul în acest demers echivalează cu „sfinţenia", o stare ce nu poate fi atinsă în lumea empirică, unde simţurile vor oferi întotdeauna tentaţii de a nu ne supune legii morale. Dacă sfinţenia este posibilă şi e cerută de legea morală, deşi nu poate fi dobândită în această lume, rezultă că trebuie să ne consolăm cu ideea posibilităţii unei alte vieţi, una nonfizică, în care scopul moral suprem al sfinţeniei poate fi atins. „Deci", spune Kant, „binele suveran nu este practic posibil decât în supoziţia nemuririi sufletului".^

În mod similar, spunea Kant, este necesar să postulăm existenţa lui Dumnezeu, pentru a înţelege ideea că virtutea va fi răsplătită. Omul nu este cauza naturii şi, ca urmare, nu este capabil să vrea ca natura să-i răsplătească pe cei care merită. Însă ideea de lege morală cere ca o asemenea răsplată să fie posibilă. Aşadar, trebuie să postulăm existenţa unei fiinţe capabile să se asigure că primim recompensele pe care le merităm.

Cu toate că acestea nu sunt dovezi ale nemuririi sau ale divinităţii, spunea Kant, ci doar „postulate" sau presupuneri, ele pot fi totuşi „crezute în mod raţional". Durează foarte puţin să înţelegem de ce majoritatea comentatorilor lui Kant

nu sunt de acord cu faptul că lucrurile stau într-adevăr aşa. Am putea, de exemplu, să ne întrebăm: De ce nu putem gândi o obligaţie de a încerca să atingem binele suprem fără să presupunem că el trebuie să fie realizabil? Am putea să ne gândim că este un scop realizabil doar de câţiva; sau că am putea să ne apropiem mai mult sau mai puţin de el, fără să-l atingem efectiv. La fel stau lucrurile şi în cazul nevoii de nemurire. Cât priveşte nevoia de a răsplăti virtutea, există cei care susţin că virtutea în sine este propria sa recompensă şi cei care cred că virtutea merită în continuare să fie căutată, chiar dacă nu există garanţii ale recompensei – aşa că, din nou, moralitatea nu are nevoie de conceptul de divinitate. Dimpotrivă, ideea de a lupta pentru bine şi de a trăi conform celei mai bune concepţii despre virtute, fără stimulentul succesului garantat sau al recompenselor garantate, pare a fi un lucru mai bun decât oferă Kant.

Unora li se pare ciudat fapml că el credea că religia este dăunătoare moralităţii şi că, totuşi, conceptele de divinitate şi nemurire sunt necesare pentru ca ideea de moralitate să aibă sens. Ceea ce vrea el să spună este că religia – ca adorare organizată a unei zeităţi şi supunere în faţa unei biserici ce susţine că este voinţa acesteia – e dăunătoare moralităţii; însă ideea că cineva are un suflet nemuritor care răspunde pentru tot ceea ce face în faţa unui judecător suprem este, de fapt, o ficţiune utilă care completează ceea ce i s-ar putea spune, pentru a justifica necesitatea moralităţii, oricărui sceptic care întreabă: „De ce să fiu moral?” Din nefericire pentru această idee, ea menţine sâmburele *argumentum ad baculum* – apelul la forţă sau ameninţare – şi, din această cauză, eşuează şi ea.

Kant însuşi nu a fost un om religios, iar „postulatele” sale pentru crearea unui sens extern al moralităţii împărtăşesc caracterul speculativ, deistic pe care îl aveau (de exemplu) ideile lui Voltaire. Semnificativ este faptul că teoria moralei propusă de Kant are un conţinut umanist, afirmând, în primul rând, că presupoziţia fundamentală a moralităţii este autonomia voinţei, ceea ce înseamnă că voinţa se supune

legilor pe care şi le impune singură şi nu celor prescrise de o sursă exterioară, precum o divinitate sau un suveran; şi, în al doilea rând, că legea căreia o astfel de voinţă i se supune trebuie dovedită a fi validă pe temeiuri pur logice. În acest sens, teoria lui Kant este o paradigmă a gândirii Iluminismului.

ILUMINISMUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

„Iluminismul", scria Kant în eseul său din 1784 *Ce este Iluminismul?,* „se defineşte prin ieşirea omului din starea de minor în care se află din propria vină. Minoratul este incapacitatea de a se folosi de propria inteligenţă fără îndrumarea altuia. Vina pentru această stare ni se datorează atunci când ea nu rezultă din lipsa inteligenţei, ci din lipsa hotărârii şi a curajului de a ne folosi de ea fără îndrumarea altuia. *Sapere aude! Ai* curajul să te foloseşti de propria-ţi inteligenţă! Iată deviza Iluminismului."^

Nici Kant, nici contemporanii săi nu au crezut că trăiau într-o epocă luminată. Prin „luminare" ei înţelegeau diminuarea întunericului, *începutul* răspândirii luminii. Mintea omenească începea să se scuture de domnia autorităţii arbitrare în sferele gândirii şi credinţei. Imaturitatea intelectuală este caracterizată printr-o nevoie de orientare din partea altora; maturitatea intelectuală este caracterizată prin independenţă. „Pentru această luminare nu e
nevoie de altceva decât de *libertate*", scria Kant, „de fapt, de cea mai inofensivă dintre toate manifestările care pot purta o asemenea denumire, şi anume aceea de a-ţi *exercita public*
«354
propria raţiune.

Ceea ce Kant şi ceilalţi lideri ai Iluminismului combăteau era negarea acelei libertăţi a minţii. „Dar iată că aud strigându-se din toate părţile: «Nu raţionaţi!»„, a continuat Kant. „Ofiţerul spune: «Nu raţionaţi, ci executaţi!» Perceptorul: «Nu raţionaţi, plătiţi!» Preotul: «Nu raţionaţi, ci

credeţi!»„^ în timp ce ofiţerul şi perceptorul servesc autorităţi cărora nu le place ca cineva să pună în discuţie status quo-ul politic şi social, cu pastorul lucrurile stau altfel: el reprezintă autoritatea căreia nu-i place niciun fel de contestare, cu atât mai mult cea sceptică în privinţa înţelepciunii primite.

Proiectul care a făcut cel mai mult pentru a duce steagul iluminării în secolul al XVI II-lea a fost *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* editat de Denis Diderot şi Jean le Rond d'Alembert. El declara război autorităţii pietăţilor din trecut, pe temeiul că acestea fuseseră mereu un obstacol în calea progresului intelectual. Adoptând această poziţie, enciclopediştii călcau pe urmele lui Voltaire, al cărui strigăt de luptă *écrasez l'infame* („zdrobiţi infamia") atacase în mod constant autoritatea cu armele logicii şi satirei.

Chemarea la arme a lui Diderot din *Encyclopédie* este în acelaşi spirit: „Aveţi curajul să vă eliberaţi", le cerea el contemporanilor. „Cercetaţi istoria tuturor popoarelor în toate epocile şi veţi vedea că oamenii au fost mereu supuşi unuia dintre cele trei coduri: cel al naturii, cel al societăţii şi cel al religiei – şi că am fost obligaţi să le străbatem pe toate trei succesiv, pentru că ele nu au putut fi niciodată în armonie".

În romanul său *Les Bijoux indiscrets,* Diderot povesteşte un vis. În el, există un edificiu fără fundaţii, ale cărui coloane se ridică în ceaţă. O mulţime de bătrâni sluţi şi infirmi mişună printre coloane. Clădirea este Palatul Ipotezelor, iar bătrânii sunt creatorii sistemului metafizic şi ai celui teologic. Dar apare un copilaş energic care, pe măsură ce se apropie de clădire, se transformă într-un gigant. Numele copilului este Experienţa, iar când ajunge lângă clădire îi dă o lovitură puternică şi ea se prăbuşeşte la pământ.^

Visul încapsulează un aspect important al sursei Iluminismului din secolul al XVIII-lea: apariţia ştiinţei în secolul al XVII-lea. Din punct de vedere ştiinţific, acesta

începuse cu Galileo privind printr-un telescop lunile lui Jupiter, o observaţie care a susţinut puternic concepţia copernicană despre univers. Vaticanul l-a pus pe Galileo sub arest la domiciliu, deoarece susţinuse că pământul se învârte, contrar declaraţiei definitive din scriptură, că Dumnezeu „a aşezat pământul pe temeliile lui şi niciodată nu se va clătina”.*^- Secolul s-a încheiat cu Newton. El a inclus o armată spectaculoasă de genii în filosofie şi ştiinţă, a căror operă a pus simultan bazele ştiinţei şi lumii moderne, cei mai importanţi dintre ei fiind Hooke, Boyle, Wren, Huygens, Wallis, Descartes, Rooke, Kepler, Napier, Leeuwenhoek, Fermât, Pascal, Leibniz, Hobbes, Spinoza şi Locke.

Elementul-cheie al progreselor ştiinţifice ale secolului al XVII-lea a fost folosirea observaţiei şi a raţiunii, a experimenmlui şi a cuantificării. Iluminismul secolului al XVIII-lea a fost marcat de aplicarea aceleiaşi abordări empirice la domenii mai vaste ale gândirii: la politică, societate, educaţie, jurisprudenţă şi ideea de drepturi ale omului. Când a devenit clar că cercetarea empirică poate să descopere secretele naturii, alte doctrine – ca două prime exemple, cea a dreptului divin al regilor şi doctrinele teologiei – au început să-şi piardă respectabilitatea intelectuală.

Kant, după cum am văzut, scria: „Dacă punem acum întrebarea: Trăim noi astăzi într-o epocă luminată?, răspunsul este: Nu, dar trăim într-o epocă de propagare a luminilor”.^ Deşi a început descriind imaturitatea intelectului ca fiind o stare în care acesta are nevoie de ghidare din partea altuia, el a atacat de asemenea diversele hegemonii care ţin mintea umană încămşată într-o astfel de nevoie. Pentru a se maturiza, intelectul are nevoie de libertate, „libertatea de a-ţi *exercita public* propria raţiune”.

Principalele articole ale *Enciclopediei* afirmau că religia eşuase în mod evident în a oferi o bază acceptabilă pentru moralitate sau pentru o societate dreaptă. Acest punct de vedere a urmat exemplul dat de Voltaire. Dar deşi Voltaire afirmase circumspect că a critica superstiţia nu era acelaşi

lucru cu a critica credinţa şi că o critică a bisericii nu era acelaşi lucru cu o critică a religiei, credinţa şi religia au fost cele care au încasat loviturile.

Asemenea multora care au adoptat aceeaşi viziune, indiferent dacă au recunoscut sau nu public asta, Voltaire pretindea a fi un deist, adică cineva care nu crede în nicio religie revelată, dar cu toate astea susţine că trebuie să fi existat, la un moment dat, o putere care a creat universul. Majoritatea deiştilor considerau că această fiinţă nu se implică personal în problemele omenirii şi nu intervine în ceea ce se întâmplă în lume, lăsând-o în voia legilor naturale. Diderot nu a investit timp în chestionarea problemei deismului, considerându-l o simplă născocire; tăiase, scria el, o duzină de capete ale Hidrei religiei, însă din cel rămas aveau să crească din nou toate celelalte. „În zadar, o, sclav al superstiţiei”, spune Natura către omenire, în al său *Supliment la călătoria lui Bougainville*, „ţi-ai căutat fericirea dincolo de graniţele lumii pe care ţi-am dat-o. Ai curajul să te eliberezi de jugul religiei.” Afirmând că omenirea a fost mereu supusă autorităţii reprezentate de natură, societate sau religie, Diderot afirma că nu a existat niciodată „un om adevărat, un cetăţean adevărat, un credincios adevărat”.

Poate unul dintre cele mai drastice atacuri asupra religiei apare în *Politica Naturală* a baronului d’Holbach, care se încheie cu următoarea remarcă: religia, învăţându-i pe oameni să se teamă de despoţi invizibili, îi învaţă de fapt să se teamă de cei pământeni şi, prin urmare, îi împiedică să caute independenţa şi să aleagă singuri direcţia şi caracterul vieţilor lor. Ca atare – şi asta este de o importanţă crucială pentru înţelegerea Iluminismului –, repudierea hegemoniei religiei asupra gândirii, deşi centrală, nu este singura preocupare, ci doar punctul de plecare pentru ceea ce contează cu adevărat: năzuinţa, ce trebuie asumată de fiecare individ, de a te baza pe raţiune şi de a aplica lecţiile ştiinţei ca principali îndrumători în construirea unor vieţi şi a unei societăţi inai bune. Proiectul iluminist a fost, prin urmare,

conceput de adepţii săi ca unul creativ, reformator, bazat pe promisiunea libertăţii – în special a libertăţii intelectuale – de a livra o lume nouă şi îmbunătăţită.

Peter Gay a avut grijă să sublinieze, în lucrarea sa *The Enlightenment: An Interpretation,* că Iluminismul a atras deopotrivă admiratori naivi şi detractori vehemenţi, printre aceştia din urmă numărându-se cei care îl blamează pentru acele aspecte ale modernismului care exemplifică „raţionalismul superficial, optimismul prostesc şi utopianismul iresponsabil”, inclusiv excesele Revoluţiei Franceze şi experimentele eşuate, teribil de costisitoare în termeni umani ale diverselor mişcări sociale din secolul XX. Această precizare este una salutară. Dar, după cum remarca Gay şi, înainte de el, Ernst Cassirer, chiar dacă astfel de critici sunt meritorii, Iluminismul trebuie înţeles ca o mişcare intelectuală bazată pe un set de aspiraţii către îmbunătăţirea sorţii omenirii.

Experienţa acelor *philosophes*, scrie Gay, desemnându-i laolaltă pe gânditorii Iluminismului prin eticheta franţuzească pe care o foloseau ei înşişi,

> a fost o luptă dialectică pentru autonomie, o încercare de a asimila cele două trecuturi pe care le moşteniseră – creştin şi păgân –, pentru a-şi măsura forţele unul cu celălalt şi a-şi asigura astfel independenţa... al lor a fost un păgânism îndreptat împotriva moştenirii lor creştine şi dependent de păgânismul Antichităţii clasice, dar a existat şi un păgânism *modern*, eliberat la fel de mult de gândirea clasică şi de dogma creştină. Anticii i-au învăţat pe *philosophes* utilizările criticii, dar cei care i-au învăţat posibilităţile puterii au fost filosofii moderni.

În aceste remarci, ca şi în cele ale lui Kant şi ale altor gânditori citaţi, o idee centrală este cea de „autonomie”, prin care se înţelege autoguvernare, independenţă în gândire şi posesie a drepturilor şi responsabilităţilor de a face alegeri cu privire la propria viaţă – nu în ultimul rând, alegeri morale. Autonomia este autodirecţionare în lumina raţiunii şi a

lecţiilor naturii; opusul ei, *heteronomia,* înseamnă direcţionare sau conducere de către cineva sau ceva din exterior. Heteronomie înseamnă supunerea propriei voinţe a cuiva voinţei şi alegerilor unei autorităţi externe, de regulă unei zeităţi sau vreunei alte entităţi abstracte. Desigur, condiţiile vieţii sociale presupun faptul că un individ este supus multor constrângeri impuse de traiul împreună cu alţii, în comunitate. Dar autonomia în chestiune este înainte de toate autonomie de gândire şi responsabilitate morală, iar progresul către o autonomie din ce în ce mai mare, în acest sens, este ceea ce Kant şi contemporanii săi considerau drept „iluminare”.

Dacă scopul iluminismului este dobândirea posibilităţii de a gândi singur şi de a alege singur – această autonomie fiind concepută ca esenţială pentru viaţa ce merită trăită –, atunci este esenţial ca cineva să fie pregătit pentru a gândi cu folos şi a alege înţelept. Acest lucru necesită însă informaţii; şi nu doar informaţii pur şi simplu, ci informaţii organizate sub formă de cunoştinţe; şi nu doar simple cunoştinţe, ci cunoştinţe interpretate ca înţelegere. Acesta este motivul pentru care monumentul Iluminismului este *Enciclopedia* lui Diderot şi d'Alembert. Scopul ei declarat era „de a aduna cunoştinţe de pe tot cuprinsul pământului; de a expune sistemul lor general oamenilor din jurul nostru şi de a le transmite oamenilor care vor veni după noi, pentru ca truda veacurilor trecute să nu rămână nefolositoare veacurilor ce vor urma, pentru ca nepoţii noştri, devenind mai învăţaţi, să devină în acelaşi timp şi mai virtuoşi şi mai fericiţi, iar noi să nu fi murit fără a fi binemeritat de la omenire”.^

Cea mai semnificativă parte a acestei declaraţii este afirmaţia lui Diderot că educaţia reprezintă calea către viaţa bună. O temă centrală a *Encyclopédie*, după cum o dovedesc unele dintre articolele sale, precum „Sistem” şi „Ipoteză”, este că metodele empirice şi logica sunt esenţiale pentru cunoaştere şi că acestea nu sunt doar incompatibile cu apelurile la autoritatea scripturii sau a revelaţiei, ci, în fapt, le

şi contrazic. În *Discursul preliminar,* d'Alembert începe descrierea organizării cunoaşterii apărând empirismul şi apoi acceptă implicaţiile acestei poziţii, în felul următor: conceptele fundamentale de moralitate şi justiţie trebuie derivate din fapte privind experienţa omenirii şi nu din presupuse fundamente metafizice sau teologice.

Encyclopédie a fost publicată între 1751 şi 1772, în 17 volume de text şi 11 volume de ilustraţii. Scrierea celor 72 000 de articole ale sale a fost distribuită între 140 de autori, printre care unele dintre cele mai eminente minţi ale Franţei secolului al XVII Tea – pe lângâ editorii ei, care îi includeau pe Voltaire, Rousseau, Marmontel, d'FIolbach şi Turgot, pentru a numi doar câţiva. Ei împărtăşeau scopul lui Diderot nu doar de a strânge şi de a difuza, într-o formă clară şi accesibilă, cele mai bune dintre cunoştinţele acumulate, dar şi de a utiliza această masă formidabilă de informaţii ca pe o maşină de război menită a propaga „Lumina". Prin urmare, *Encyclopédie* s-a confruntat cu o opoziţie considerabilă, nu în ultimul rând din partea cenzorilor, ale căror obiecţii şi interferenţă au dus la apariţia multor întârzieri în procesul de publicare. Primele şapte volume au apărut anual, între 1751 şi 1755, ultimele zece au apărut în 1766. Şase ani mai târziu au fost publicate ultimele volume de ilustraţii, completând planul original. La acel moment existau deja reeditări ale câtorva dintre articole şi începuseră să apară lucrări inspirate fie de acordul cu ele, fie de opoziţia faţă de ele. *Encyclopédie* devenise o instituţie şi a rămas un monument al aspiraţiilor celor mai optimiste minţi ale vremii.

Deşi *Encyclopédie* a fost o expresie concretă a spiritului iluminist, ea reprezintă totuşi doar un singur fir dintr-o poveste mult mai amplă şi mai lungâ. O parte a acelei istorii priveşte opoziţia contemporană la proiectul Iluminismului, venită în principal din partea apărătorilor stătus-quo-ului religios şi politic, ameninţat de mesajul ei. O parte chiar mai consistentă a poveştii îi priveşte pe criticii istorici ai Iluminismului – cei care îl consideră responsabil de excesele

Revoluţiei Franceze, cei care văd îndreptăţită reacţia pe care a reprezentat-o romantismul, cei care îl văd drept sursa primară atât pentru stalinism, cât şi pentru fascism, dacă e să ne referim la istoria recentă, cei care, şi mai recent, îl văd drept responsabil, în ultimă instanţă, pentru valorile „liberale”, acolo unde ele sunt înţelese peiorativ, în sensul american, ca distructive pentru „valorile familiei” – şi toţi aceia care îl văd ca întruchipând antiteza a tot ceea ce contează cel mai mult pentru spiritul uman în întâlnirile sale cu misticul, inefabilul şi numinosul.

Primii oponenţi ai Iluminismului se împart în două mari clase: cei care acum ar fi descrişi drept conservatori politici sau ideologici – mergând de la clerici contemporani cu *philosophes* până la gânditori ceva mai târzii, precum Edmund Burice şi Joseph de Maistre – şi cei pe care îi numim acum romantici, care au susţinut natura, imaginaţia şi emoţiile, împotriva a ceea ce ei considerau a fi perspectiva reductivistă şi mecanicistă asupra lumii a raţionalismului Iluminismului.^

Burice şi alţii care au împărtăşit această orientare politică de tip conservator au identificat atacul Iluminismului asupra tradiţiei şi, cu precădere, asupra tradiţiei ca o sursă a autorităţii morale şi politice drept cauza directă a tot ceea ce a fost mai rău în Revoluţia Franceză. De fapt, obiecţia lor a corespuns unui impuls de gândire cu ecouri îndelungate, a căror sursă poate fi identificată în scrierile lui Loclce, care afirma că sursa autorităţii în societate este nu tradiţia sau un monarh care domneşte prin drept divin, ci *poporul*, căruia i se cere consimţământul pentru toate lucrurile ce afectează binele public şi care are drepturi, unele dintre ele inalienabile, astfel încât nicio formă de guvernământ nu este îndreptăţită să le abroge. Cum era de aşteptat, *philosophes* ai Iluminismului au adoptat această perspectivă, ea fiind (în ciuda lui Burke, deoarece conservatorii ulteriori au adoptat-o şi ei) sursa evoluţiei occidentale a democraţiei liberale. Dar, în vremea lui Burke, „democraţie” era un cuvânt de afurisenie,

iar „poporul” era o entitate recalcitrantă şi anarhică în care nu puteai avea încredere. Din perspectiva lui Burke, *philosophes* erau înainte de toate *sans culottes* şi, ca urmare, toate principiile lor erau detestabile.

Romanticii au interpretat susţinerea iluministă a primatului ştiinţei ca echivalând cu pretenţia că dezvoltarea ştiinţifică este sinonimă cu progresul însuşi, ceea ce, dacă ar fi aşa, ar însemna că istoria şi experienţa umană pot fi corect înţelese doar în termeni mecanicişti, ba chiar determin işti. Ca o modalitate de a scăpa de această povară a empirismului şi mecanicismului, romanticii au afirmat în schimb primatul emoţiei asupra raţiunii şi, în consecinţă, au celebrat subiectivul, personalul, vizionarul şi iraţionalul. Ei au acordat un loc privilegiat stărilor sufleteşti şi pasiunilor, ca surse ale înţelegerii şi ca arbitri ai adevărului, şi au exaltat experienţe precum răspunsul individului la frumuseţea naturală. În contrast, atitudinile Iluminismului sunt considerate a fi consecinţe naturale ale preferinţei neoclasice pentru ordine, echilibru şi armonie în muzică, arhitectură, artă şi poezie, o viziune care primeşte un mare sprijin din partea esteticii aplicate a secolului al XVlIl-lea.

Nu mai e nevoie să spun că lumea culturală contemporană nu ar renunţa nicicând de bunăvoie la neoclasicismul secolului al XVIlI-lea sau la muzica şi poezia romantică a secolului al XlX-lea, aşa încât scopul nu este acela de a lua partea unuia sau altuia din cele două stiluri, nici de a alege care din ele a fost cel mai dăunător – fiind de acord că ambele îşi au componentele şi consecinţele lor nefaste: de pildă, la cel dintâi, reducţionismul rigid şi mecanic, iar la celălalt, gândirea iresponsabilă care a condus la catastrofe ale romantismului politic şi social, precum naţionalismul, rasismul şi, în final, fascismul. Dacă există vreo diferenţă izbitoare între cele două, ea este aceea că îmbrăţişarea amorfă a romantismului a păstrat vii multe dintre devizele pe care Iluminismul s-a străduit din răsputeri să le abolească, date fiind efectele lor negative asupra dezvoltării umane – ca un

exemplu de prim ordin, superstiţia; viaţa bună pentru indivizii umani necesită cu siguranţă ce este mai bun din ambele tradiţii, dar cu siguranţă nu necesită cel puţin o parte dintre cele mai rele aspecte ale romantismului, dacă acestea se reduc la a conferi autoritate unor noţiuni precum: rasă, Erou, Geniu, „principiul Fiihrerului”, tradiţie, natură, emoţii nestăpânite, viziuni, fiinţe supranaturale şi aşa mai departe.

Din perspectiva Iluminismului, raţiunea este armamentul ideilor; este arma folosită în conflictul dintre diversele puncte de vedere. Asta sugerează că raţiunea este un absolut care, folosit responsabil, poate să aplaneze dispute şi să servească drept ghid către adevăr. Dar raţiunea înţeleasă în acest mod rigid a invitat mereu la opoziţie. Un adversar principal este religia, care pretinde că revelaţia, sub orice formă, de la experienţa mistică şi până la dictarea scripturii de către o divinitate, transmite din exteriorul lumii experienţelor obişnuite adevăruri ce nu pot fi descoperite prin cercetarea omenească în interiorul ei. Un alt adversar este relativismul, concepţia conform căreia adevăruri diferite, păreri diferite, moduri de gândire diferite, chiar şi cele care sunt în competiţie sau se contrazic unele cu altele sunt toate la fel de valabile şi nu există nicio poziţie de autoritate din care pot fi judecate. în contrast puternic, Iluminismul punea în mod categoric accentul pe argumentul care susţine că raţiunea, în ciuda imperfecţiunilor şi slăbiciunilor sale, oferă un standard căruia punctele de vedere concurente trebuie să i se supună. Ca urmare, adepţii lui resping orice perspectivă ce afirmă că există autorităţi alături de sau chiar mai puternice decât raţiunea, autorităţi precum rasa, tradiţia, natura sau zeii. Apărarea raţiunii de către raţionalişti nu trebuie să aibă şi, evident, era mai bine să nu aibă un caracter absolut, dat fiind faptul şi că răspunsurile la întrebări despre ce sunt fiinţele umane (sau: ce este natura umană) sunt mai ironice şi mai condiţionate decât ne dăm uneori seama şi, prin urmare, mai puţin demne de încredere. Dar asta a fost ceva ce înşişi promotorii Iluminismului din secolul ai XVIII-lea înţelegeau

foarte bine. Să ne gândim la satira lui Voltaire despre adeziunea excesivă la optimismul raţionalist, aşa cum era manifestat de dr. Pangloss în *Candide*, o lucrare care contrazice pe oricine crede că *philosophes* nu erau autocritici sau reflexivi cu privire la amploarea raţionalităţii umane. Iar filosofii (nu*philosophes)* de frunte ai epocii – Hume şi Kant – au fost la fel de atenţi să nu supraestimeze raţiunea, folosind-o, totuşi, pentru a-i descrie propriile limite.

Să luăm în considerare şi o reacţie critică ulterioară la Iluminism, ce serveşte ca exemplu pentru modul în care perspectiva sa optimistă a ajuns să fie văzută ca auto distructivă. În *Dialectic of Enlightment* (1944)-^-, care, după cum se spune, a început sub forma unei conversaţii, într-o bucătărie din New York, între Max Horkheimer şi Theodor Adorno, în timpul celor mai negre zile ale celui de-al Doilea Război Mondial, este pusă în discuţie ideea că principiile şi temele Iluminismului s-au metamorfozat în opusul lor. Libertatea individuală a fost căutată de către *philosophes,* dar a devenit o forntă de sclavie faţă de puterile economice pentru cei care au venit după ei. Ştiinţa a fost văzută ca alternativa raţională la religie, dar „scientismul” – luând el însuşi forma unui mit ai salvării, în care ştiinţa va răspunde la toate întrebările şi va rezolva toate problemele – a ajuns pur şi simplu să înlocuiască religia şi să exercite o influenţă malignă.

Horkheimer şi Adorno au acordat o mare importanţă criticii raţionalităţii ştiinţifice, fiindcă au crezut că asistau la momentul în care promisiunea ei devenise complet toxică. Adoptată ca metoda filosofică a Iluminismului, raţionalitatea ştiinţifică promitea nu doar să aducă progrese în toate domeniile, ci şi să submineze simultan dogmele religiei şi, odată cu ele, hegemonia preoţilor. Ea putea face asta, credeau *philosophes* originali, datorită caracterului său obiectiv şi succesului pragmatic evident. Promiţând atât progresul, cât şi eliberarea de vechile superstiţii, raţionalitatea ştiinţifică trebuia să servească interesele

libertăţii şi ale toleranţei. Dar raţionalitatea ştiinţifică îşi are propria dinamică, afirmau Horkheimer şi Adorno, care, treptat, a făcut-o să militeze chiar împotriva valorilor care au stat la apariţia ei. Procedând în felul acesta, s-a transformat dintr-o armă *împotriva* represiunii într-o armă *a* represiunii. Crezând în propriile idealuri de progres, intoxicat de succesul metodei raţionale, triumfător în stăpânirea tot mai mare a naturii, visul umanist al *philosophes* s-a transformat în cele din urmă într-un coşmar, iar devizele pe care a încercat să le distrugă au reapărut toate sub măşti noi – cea mai importantă dintre ele, după cum susţineau Horkheimer şi Adorno, fiind fascismul.

Analiza celor doi a avut o influenţă imensă în cadrul Şcolii de la Frankfurt şi a generat o dezbatere viguroasă după cel de-al Doilea Război Mondial. Dar apărătorii valorilor Iluminismului resping această teză. Ei citează i mp la lizibilitatea echivalării stăpânirii ştiinţifice a naturii – pentru Iluminism, o stăpânire menită să elibereze omenirea – cu stăpânirea politică asupra majorităţii omenirii, exercitată de aceia care, drept rezultat al progresului material facilitat de Iluminism, au ajuns să controleze pârghiile puterii economice şi politice în secolele următoare. În timpul crizei din anii 1940, puterea opresivă la care se gândeau în primul rând Horkheimer şi Adorno era nazismul, pe care îl vedeau drept rezultatul paradoxal autoîmplinit al Iluminismului: după cum spuneau ei, „raţionalitatea instrumentală” se transformase în „politică birocratică”. Însă acest lucru, spun apărătorii Iluminismului, nu este plauzibil. Ideologia nazistă şi-a extras seva tocmai din rândurile ţărănimii şi micii burghezii, care se simţeau cele mai ameninţate de accederea capitalului la putere, aşa încât nu acesta din urmă este cel care trebuie privit ca sursă a noii opresiuni, ci cei dintâi, văzuţi ca reprezentanţi de ultimă oră ai grupărilor care au avut cel mai mult de pierdut de pe urma Iluminismului şi au reacţionat, prin urmare, împotriva lui – cu alte cuvinte, reacţionarii. Dacă ar fi trăit în secolul al XVIII-lea, susţinătorii nazismului ar fi

apărat tradiţiile conducerii absolutiste, fie în cer, fie la Versailles, luptând împotriva „raţionalităţii instrumentale” care, în secolul ai XVIII- lea, se exprima sub forma unui set de impulsuri de secularizare si democratizare. Aşadar, spun apărătorii Iluminismului, Horkheimer şi Adorno fac lucrurile pe dos. Şi nici nu este clar că forma alternativă de tiranie disponibilă pentru studiu în aceeaşi epocă, şi anume stalinismul, ar permite o mai bună trimitere la Iluminism – şi asta din motive similare.

Cel mai cunoscut aspect al *Dialecticii Luminilor* este atacul autorilor săi asupra a ceea ce considerau a fi natura represivă a „industriei culturale”. Ei vedeau cultura de masă ca pe un alt rezultat pe termen lung al raţionalismului instrumental al Iluminismului şi o respingeau în consecinţă; dar şi aici punctul lor de vedere crea dispute. Cultura de masă nu este nicidecum incapabilă să producă lucruri de valoare, indiferent dacă e vorba de artă sau de cunoaştere; iar tehnologiile concepute să servească interesele culturii de masă sunt pe deplin capabile să producă artă la fel de rafinată ca aceea de care ar avea nevoie orice elitist.

Apariţia ştiinţei în secolele ai XVI-lea şi al XVII-lea şi lupta Iluminismului secolului al
XVIII- lea pentru eliberarea minţii şi a persoanei umane de sub diverse tiranii sunt produsele istoriei filosofici, dovedind cât de revoluţionară este puterea ideilor.

270 Vezi Grayling, *Vie Age of Genius* (2016), capitolele 15 şi 16. *{N.a.)*

271 Isaac Nevreon, *Principiile matematice ale filozofiei naturale,* traducere şi adnotări de prof, Victor Marin, Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşri: 1956, Cartea a 111-a, p. 428. *{N.t.)*

272 *Autobiografia lui Charles Darwin, 1809-1882; Urmată défragmente din „Călătoria unui naturalist in jurul lumii”,* editară de Nora Barlow, traducere din engleza de Ioana Miruna Voiculescu, Andrei Bantaş şi Ancuţa Banraş, studiu introductiv de Mircea Flonta, Humaniras, Bucureşti: 2.017> p. 157. *{N.t)*

273 Francis Bacon, *Noul Organon,* traducere de N. Petrescu şi M. Florian, studiu introductiv de Al. Posescu, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1957, Carrea 1, CV, p. 85. (*N.t.*}

274 Grayling, *The Age of Genius,* este o expunere a tezei ca revoluţia filosofica şi ştiinţifica a secolului al XVI l-lea a fost *literalmente* începutul gândirii

moderne şi al dominantei funcţionale a spiritului ştiinţific la nivel mondial. (*N.a.)*

275 Bacon, *Noul Organon,* 1, XLVI, p. 44. *{N.t.)*

276 *Ibidem,* 1, LXXXEC p. 75. *{N.t.)*

277 René Descartes, *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, trad. şi prefaţă de George 1. Ghidu, Mondero, Bucureşti: 1999, Partea a II-a, p. 24. *{N.t.)*

278 René Descartes, *Meditaţii metafizice,* in româneşte de Ion Papuc, Crater, Bucureşri: 1993, Meditaţia a şasea, p. 71. *{N.t.)*

279 Thomas Hobbes, *Leviatanul,* traducere, introducere şi noEe de Alexandru Anghel, Herald, Bucureşti: Bucureşti, 2017, Partea 1, Capitolul XIII, par. 9, p. 97. *{N.t.}*

280 *Ibidem.* Partea 11, Capitolul XVII, par. 13, p. 135. *{N.t)*

281 *Ibidem.* Partea II* Capitolul XVIII, par. 6, p. 139. *{N.t.)*

282 *Ibidem.* Partea II* Capitolul XVIII, par. 16, p. 142. *{N.t.}*

283 *Ibidem*, Partea II* Capitolul XXX, par. 1, p. 257. *{N.t.)*

284 *Ibidem,* Partea I, Capitolul XIV, par. 2, 99. *{N.t.}*

283 Ateii vremii se descriu ca „deişti£l, deismul fiind ideea ca universul trebuie să fi fost creat de un zeu, întrucât, pe atunci, puţini işi puteau imagina o alternativă plauzibilă la această concepţie; dar considerau că, după momentul creaţiei, acest zeu fie încetase să existe, fie îşi pierduse interesul şi acordau puţină importanţă, mai degrabă din punct de vedere sociologic> credinţelor religioase. *{N.a.)*

286 *Baruch Spinoza,* *Etica. Demonstrata după metoda geometrică şi împărţită în părţi,* ***traducere din latină şi note de*** **Alexandru Posescu, Humaniras, Bucureşti: 2006., Partea a 11-a, Propoziţia XXI, Notă, p. 76. *(N.t.)***

287 *Ibidem*, Partea a II-a> Propoziţia XXXV, p. 83. *{N.t)*

283 *Ibidem,* Propoziţia XXXV* Notă, p. 84. *{N.t.}*

239 *Ibidem.* Partea a IV-a, Definiţia VIII, p. 182. *{N.t)*

290 *Ibidem.* Partea a 111-a, Definiţia generală a afectelor, p. 176. *{N.t)*

291 *Ibidem*, Partea a IV, Prefaţă, p. 178. *(N.t.)*

292 Benedicf Spinoza, *Tratatul teologica-politic,* readucere, studiu introductiv şi note de L Firu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: I960, cap. II, p. 33. *{Nt.)*

293 *Ibidem,* cap. XX, pp. 297-293. *{N.t.}*

294 *Ibidem*, p. 297. *{N.t)*

Ibidem, ***p. 301.*** *{N.t.)*

296 John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, traducere de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1961, „Epistola către ciritori", p. 2. *{N.t.)*

297 *Ibidem.* Carrea I, Capitolul I, Introducere, par. *2,* p. 13. *{N.t.)*

293 Locke, *op.cit..* vol. ÎL Cartea IV, Capitolul XXI, par. 4, p. 330. *{N.t.)*

299 Locke, *op. cit.,* vol. 1, Cartea 1, Capitolul 1, Introducere, par. 8, p. 17. *{N.t.)*

300 *Ibidem,* Cartea II, Capitolul VIII , par. 9-10, pp. 111-112. *{N.t.)*

301 *Ibidem.* Carrea I, Capitolul I, Introducere, par. 5, p. 16. *{N.t)*

302 *Ibidem.* Cartea II, Capitolul XXVII, par. 9-10, p. 317. *{N.t.)*

303 Locke, *op. cit.*, vol. II, Cartea IV Capitolul I, par. 2. *{N.t.)*

304 *Ibidem,* Cartea IV, Capitolul II, par. 14. *{N.t.)*

305 John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranţă,* traducere din limba engleză de Silviu Culea, prefaţă de Adrian-Paul liiescu, comentarii de Cătălin Avramescu, Mihaela Czobor şi Radu M. Solcan, Nemira, Bucureşri: 1999> Capitolul II, par. 4, p. 53. *{N.t)*

306 *Ibidem,* Capitolul V, par.49, p. 81. *(N.t.)*

307 *Ibidem.* Capitolul XI, par. 135, pp. 136-137. *(N.t.)*

303 *Ibidem,* Capitolul XIX, par. 240, p. 205. *(N.t)*

309 Nu în sensul peiorativ pe care i l-a atribuit dreapta politica americană, pentru care termenul „liberal" nu este decât un surogat pentru „socialist", ambele noţiuni având o puternică încărcătură negativă în lexiconul adepţilor acestei orientări poÜEice. *(N.a)*

310 George Berkeiey, *Tratâ t asupra principiilor cunoaşterii omeneşti,* introducere si note de G, J, Wamock, traducere din engleza de Laurenţiu Staicu* Humanitas, Bucureşti: 2004, Partea I, par. 86, pp. 129-130. *(N.t)*

311 *Ibidem,* par. 7, p. 79. *(N.t)*

312 *Ibidem,* par. 1, pp. 75-76. *(N.t)*

313 *Ibidem,* par. 2, p. 76. *(N.t)*

314 *Ibidem,* par. 3, p. 77. *(N.t)*

315 *Ibidem,* par. 4, p. 77. *(N.t)*

316 Ibidem, par. *6,* pp. 78—79. *(N.t)*

317 *Ibidem,* par. 50, p. 105. *(N.t)*

313 *Ibidem,* par. 8, p. 79. *(N.t)*

319 *Ibidem*, par. 9, p. 80. *(N.t.)*

320 ***George Berkeiey,*** *Trei dialoguri intre Hylăs şi Philonous,* **în** *Scrieri metafizice (Tratat despre principiile cunoaşterii omeneşti; Trei dialoguri între Hylas şi Pbilonus),* ***traducere, note şi cuvânt introductiv de dr. Leonard Gavriliu, Editura IRI, Bucureşti, 2002, Al doilea dialog, p. 171.*** *(N.t)*

321 *Ibidem.* ***p. 174.*** *(N.t.)*

322 C. W. Leibniz, *Monadologia,* traducere de Constau rin Fioru* studiu introductiv de Dan Bădărau, Humanitas, Bucureşti: 1994, doua scrisoare a dlui Leibniz, adică replica, la prima scrisoare a diui Clarke[11], p. 100. *(N.t)*

323 *Ibidem,* par. 31-32, p. 63. *(N.t)*

324 *Ibidem.* „A doua scrisoare,,,", p. 101. *(N.t)*

325 C. W. Leibniz, *Disertaţie metafizică*, traducere de Constantin Floru, note de Dan Bădărau, Humanitas, Bucureşti: 1996, IX, p.25. *(N.t.)*

326 *Ibidem,* XIV, p. 36. *(Nt)*

327 Leibniz, *Monadologia,* par. 1, p. 55. *(N.t.)*

323 *Ibidem,* par. 14, p. 58. *(N.t)*

329 ***Leibniz,*** *Disertaţie metafizică,* ***XIV, p. 37.*** *(N.t)*

330 David Hume, *Eseuri politice,* traducere din limba engleza de Adina

Avramescu şi Cătălin Avramescu, studiu introductiv de Cătălin Avramescu, Humanitas, Bucureşti: 2005, „Viaţa mea", p. 27. ***(N.t.)***

331 *Ibidem,* ***p. 21*** *(N.t)*

332 *Ibidem,* ***p. 27.*** *(N.t)*

333 **David Hume,** ***Cercetare asupra intelectului omenesc,*** **traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paui Iliescu, Constantin Niţă, Editura Şriiuţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1987, p. 225.** ***(N.t.)***

334 **Citat în Adrian-Paul iliescu,** ***Supremaţia experienţei. Conservatorismul anglosaxon***, **EuroPress Group, Bucureşti: 2008, p. 227.** ***(N.t.)***

335 **Jean-Jacques Rousseau,** ***Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni,*** **traducere de S, Antoniu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1958, Partea a II-a, p. 118.** ***(N.t.)***

336 **lean-lacques Rousseau,** ***Contractul social,*** **rraducere de H, H. Stahl, introducere, comentarii şi note de J.j. Lecercle, Editura Moldova, Iaşi: 1996, Cartea I, Cap. I, p. 62.** ***(N.t)***

337 ***Ibidem,*** **Cartea II, Cap. III, p. 88.** ***(N.t.)***

333 ***Ibidem.*** **Cartea I, Cap. VIII, p. 80.** ***(N.t)***

339 *Idem. (N.t.)*

340 **Immanuel Kant,** ***Prolegomene la oriee metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă,*** **traducere de Mircea Flonta şi Thomas Klein înger* studiu introductiv şi note de Mircea Flonta, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1987, Cuvânt înainte, p, 51.** ***(N.t)***

341 **Există un eseu emoţionant despre declinul şi moartea lui Kant, scris de Thomas De Quincey şi intitular** ***The Last Days of Immanuel Kant,*** **inspirat din memoriile prietenului lui Kam, Ehregott Wasiansk, şi ale bătrânului său servitor, Martin Lampe. Eseul lui De Quincey a fost publicat în 1827, dovedind cât de celebru era Kant; De Quincey începe astfel: „Consider de Ia sine înţeles faptul că orice persoană cultivată va manifesta un anumit interes faţă de povestea vieţii lui Immanuel Kant. Un mare om, chiar dacă n-are popularitate, trehuie să facă întotdeauna obiectul unei curiozităţi lipsite de prejudecăţi. A ne imagina un cititor complet indiferent faţa de Kant înseamnă a ne imagina un om care nu e câtuşi de puţin intelectual[11].** ***(N.a.)*** **(cf. Tliomas de Quincey,** ***Ultimele zile ale lui Immanuel Kant,*** **traducere din engleză de Doina Lică, Humanitas. Bucureşri: 2006, p. 5 –** ***N.t)***

342 **Locke însuşi a început invocând metafora unei foi albe, pe care a trebuit să o modifice însă, pentru a recunoaşte că avem capacităţi înnăscute de a procesa experienţa – comparând, rememorând, inferând şi ahele asemenea.** ***(Na.)***

343 **Citatul exact este „Gândurile fără conţinut sunt goale, intuiţiile fără concepte sunt oarbe",** ***(N.a.)***

344 **Immanuel Kant,** ***întemeierea metafizicii moravurilor***, **în** ***Critica raţiunii practice. întemeierea metafizicii moravurilor***, **traducere, studiu introductiv, note şi indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, Editura IR1, Bucureşri: 1995, Secţiunea a 11-a, p. 223.** ***(N.t.)***

343 ***Ibidem,*** **Secţiunea 1, p. 213.** ***(N.t.)***

346 ***Ibidem***, **Secţiunea a Il-a, p. 238.** ***(N.t)***

347 ***Ibidem,*** **p. 242.** ***(N.t)***

348 **Immanuel Kant,** ***Critica raţiunii practice***, **în** ***Critica raţiunii practice. întemeierea metafizicii moravurilor,*** **traducere, studiu introductiv, note şi indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, Editura IRI, Bucureşti: 1995, Prefaţă, nora 1, p.**

40. *(N.t)*

349 Immanuel Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este Iluminismul?"* în *Manifestul iluminist*, ediţie bilingvă, traducere, note studiu introductiv şi postfaţâ de Daniel Mazilu, Paralela 45, Piteşti: 2011, (39), p. 39. *(N.t.)*

350 Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure** traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Mo ¡suc* Editura IRI* Bucureşti: 1994, Prefaţă la ediţia întâi din anul 1781, notă, p, 23. *(N.t.)*

351 Kant, *Critica raţiunii practice** Cartea a 11-a, Capitolul H, VI, p, 159. *(N.t.)*

352 *Ibidem,* Cartea a II-af Capitolul II, IV, p. 150. *(N.t)*

353 Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este Iluminismul?", (35), p. 29. *(N.t)*

354 *îbidem.* (36), pp. 31-33. *{N.t.)*

355 *Ibidem.* (37), p. 33. *{N.t)*

356 Denis Diderot, *Bijuteriile indiscrete,* traducere, prefiară şi note de Emil Paraschivoiu, Paralela 45, Piteşti: 2004, eap, XXXII, pp. 154-156. *{N.t.)*

357 Psalmii 104:5 (versiunea C. Comiiescu). *{N.t)*

358 Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea?", (40), p. 41. *{N.t)*

359 Diderot, „Enciclopedie", în *Enciclopedia franceză sau dicţionarul raţional al ştiinţelor, artelor şi meseriilor. Texte alese,* traducere şi note de Virginia Ştefănescu, prefaţă şi tabel cronologic de Paul Cornea, Minerva, Bucureşti: 1976, p. 8 |. *{N.t.)*

360 Nu trebuie sa pierdem din vedere diferenţa intre raţionalism, ca promovare a folosirii raţiunii, şi raţionalism, ca doctrina filosofica conform căreia cele mai bune forme ale cunoaşterii sunt *a priori. (N.a.)*

361 Lucrare apărută in limba romană cu titlul *Dialectica Luminilor,* traducere de Andrei Corbea, Poli rom, Iaşi: 2012, *{N.t.)*

FILOSOFIA ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

Î
ntre o istorie a filosofîei în secolul al XIX-lea şi acel demers mai general care este istoria ideilor în acelaşi secol există o diferenţă semnificativă: şi anume, că cea de-a dona ar include analizele economice şi de economie politică, jurisprudenţa, pe Charles Darwin, controversele legate de evoluţie şi religie, descoperirile în domeniul ştiinţelor naturale, începuturile sociologiei sistematice, ale filologiei, ale antropologiei şi ale arheologiei, ale istoriografiei, ale criticii biblice şi altele. A fost un secol în care efectul eliberator al Iluminismului secolului al XVIII-lea asupra activităţii intelectuale a fost resimţit pe deplin. O mare parte a acestei efervescenţe în gândire şi apariţia unor noi domenii de cercetare s-au datorat faptului că anumite aspecte ale filosofiei au devenit independente şi mai empirice; ba mai mult, o parte dintre gânditorii secolului au fost de acord cu Auguste Comte, unul

dintre fondatorii sociologiei, că aceste domenii noi erau succesorii speculaţiei filosofice şi că filosofia însăşi se apropia de sfârşit.

Filosofia, însă, nu era nicidecum muribundă, iar lucrările principalelor figuri din această perioadă – Bentham, Hegel, John Stuart Mill, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, idealiştii britanici, pragmatiştii americani – nu numai că au fost de mare interes şi valoare în sine, dar au şi influenţat evoluţia celei mai bogate perioade, din punct de vedere filosofic, de la sfârşitul epocii clasice încoace: secolul XX.

În secolul al XIX-lea, cuvântul „filosofie” a căpătat sensul său specific, însemnând ceea ce înţelegem astăzi prin el – cercetare a chestiunilor de metafizică, epistemologie, etică şi celelalte –, în timp ce cuvântul „ştiinţă” a ajuns să însemne ceea ce înţelegem astăzi prin el – domenii precum fizică, chimie, biologie şi restul. Chiar şi în primele decenii ale secolului al XIX-lea, cuvântul „filosofie” încă denota ştiinţa, iar sintagma „om de ştiinţă” a fost inventată abia în 1833 (de către William Whewell; el a folosit-o prima oară într-un articol tipărit în 1843). De aceea, William Hazlitt este descris pe piatra sa de mormânt ca „metafizician,” acest cuvânt desemnând pe atunci ceea ce astăzi numim „filosoP.

În secolul al XIX-lea putem discerne începuturile unei separaţii a tradiţiei filosofice în două direcţii. Pe de-o parte, sunt Bentham, Mill şi pragmatiştii americani, care continuă, în maniera lui Locke şi Hume, să se concentreze asupra unor întrebări specifice de epistemologie, etică, drept şi politică. În aceeaşi zonă se situează şi Hegel, Schopenhauer şi idealiştii britanici, care oferă cadre inclusive, având în prim-plan interese metafizice. Ambele grupări pot fi încă identificate ca făcând parte din aceeaşi poveste în ceea ce priveşte gama intereselor lor. Diferenţa apare odată cu Nietzsche. El reprezintă un moment de cotitură a preocupărilor filosofice care, în a doua parte a secolului XX, s-au generalizat şi mai mult printre filosofii „continentali” în direcţii sociologice, istorice şi literar-critice. Principala separaţie dintre cele două

direcţii apare ca rezultat al activităţii lui Husserl şi, mai ales, Heidegger, în prima jumătate a secolului XX: lucru expficat pe larg în Partea a IV-a a lucrării de faţă.

BENTHAM (1748-1832)

Într-un eseu publicat în 1825, William Hazlitt scria despre Jeremy Bentham, care pe atunci era încă în viaţă, că „numele lui este puţin cunoscut în Anglia, ceva mai bine în Europa şi cel mai bine în câmpiile din Chile şi în minele din Mexic. El a oferit constituţii pentru Lumea Nouă şi a făcut legi pentru vremurile viitoare. Oamenii din Westminster, unde locuieşte, nici nu visează la o aşa persoană; dar sălbaticul siberian şi-a găsit o rece alinare în aspectul său lunar".

Principalul motiv pentru care Bentham a fost, în timpul vieţii sale, profet în multe ţări ale lumii, dar nu şi în propria-i patrie l-a reprezentat faptul că, dintre numeroasele sale scrieri, cele care au fost publicate în timpul vieţii lui i-au atras doar pe experţii în drept, guvernare, reformă socială şi politică, etică şi economie şi, ca urmare, nu au fost citite de mulţi dintre compatrioţii săi; însă una dintre cele mai influente lucrări ale lui Bentham a fost publicată mai întâi în traducere – în franceză, apoi în rusă, spaniolă, germană şi alte limbi, apărând în engleză abia la un deceniu după moartea sa.

Un alt motiv al nepăsării englezilor a fost radicalismul său politic şi faptul că era republican, ceea ce îl punea în opoziţie cu regimul vremii. În consecinţă, nu a primit nici recunoaştere publică, nici respectul publicului larg. Cu toate acestea, el a introdus în limba engleză cuvintele „utilitarist," „a codifica" şi „internaţional"; el a fost primul care a propus o curte internaţională de arbitraj pentru pace şi stabilirea principiilor dreptului internaţional; iar multe spitale, penitenciare şi alte instituţii sunt construite pe principiul „panopticonului" pe care el şi fratele său Samuel l-au inventat. Influenţa lui asupra chestiunilor practice a fost una majoră, nu doar în ţara natală, ci şi în multe alte părţi ale

lumii.

Bentham a studiat la Oxford, devenind apoi avocat. Nu a practicat dreptul pentru multă vreme, alegând să se dedice reformei juridice şi sociale. Această decizie i-a fost inspirată de descoperirea principiului utilităţii în lucrările lui David Hume, Claude Helveţius (1715- 1771) şi Cesare Bonesana-Beccaria (1738-1794). La Hume a descoperit ideea că utilitatea este un criteriu al virtuţii. La Helveţi us a descoperit ideea că utilitatea poate ghida comportamentul, dacă este legată de ideile de plăcere şi durere, pe care Bentham le-a considerat a fi singurele elemente care motivează acţiunea, după cum susţinuse şi Epicur, cu multă vreme în urmă. În tratatul despre crimă şi pedeapsă al lui Beccaria a găsit fraza *la massima felicita divisa nel maggior numero* – „cea mai mare fericire pentru cei mai mulţi". El credea că o serie de probleme sociale ar putea fi remediate prin aplicarea acestui principiu fundamental şi s-a dedicat sarcinii de a-l traduce în faptă.

Bentham a susţinut că ceea ce numea „utilitarism" le impune atât legiuitorilor, cât şi indivizilor o obligaţie de „a sluji la fericirea generală"; această obligaţie, spunea el, „este extrem de importantă şi îi include pe toţi ceilalţi". A folosit termenul „utilitate" pentru a denumi „[orice] tinde să producă beneficii, avantaje, bine sau fericire", acestea fiind toate sinonime.

Utilitarismul, fie cel al lui Bentham, fie o variantă ulterioară mai elaborată, este o teorie *comecinţionistă* a moralităţii, care înţelege valoarea morală numai în termenii consecinţelor acţiunilor, lăsând la o parte orice întrebări referitoare la intenţiile agenţilor sau calitatea caracterelor lor personale. Alte teorii ale moralităţii se concentrează asupra ultimelor două, însă caracteristica distinctivă a teoriilor utilitariste este că ele măsoară valoarea morală exclusiv pe baza rezultatelor. Bentham şi John Stuart Mill, care sunt cunoscuţi împreună sub numele de „utilitarişti clasici", deşi cel de-al doilea a avansat perspectiva lui Bentham, au considerat fericirea drept

bunul suprem, iar fericirea unei persoane, egală cu a oricărei alta. Asta înseamnă că efortul de a produce cea mai mare fericire pentru cât mai mulţi indivizi se face imparţial; motivul cuiva pentru a promova binele este la fel ca motivul oricui altcuiva.

Este clar că în centrul acestei perspective există o sursă de tensiune. Bentham a considerat plăcerea şi durerea ca fiind „maeştri suverani” care, aşa cum scria el, „ne guvernează în tot ce facem, în tot ce zicem, în tot ce gândim”. Această perspectivă este cunoscută ca „hedonism” şi, în esenţă, este o perspectivă egoistă sau centrată pe sine. Cum se poate corela acest fapt, care ne priveşte pe fiecare dintre noi, cu cerinţa de a promova cea mai mare fericire pentru cât mai mulţi, când propriii mei „maeştri suverani” m-ar putea determina să acţionez într-un mod care mi-ar aduce avantaje personale, în detrimentul fericirii generale?

Bentham a încercat diferite modalităţi de a depăşi această dificultate. Una a fost să spună că ne promovăm propria fericire căutând cât mai multă fericire pentru ceilalţi. Alta, mai plauzibilă, a fost să tempereze perspectiva hedonistă şi să accepte faptul că uneori acţionăm din mărinimie faţă de ceilalţi. Unii teoreticieni au încercat într-adevăr să facă din „egoismul luminat” regula acţiunii, însă două obstacole stau în calea acceptării acestei propuneri: primul, faptul empiric că uneori acţionăm în interesul altora, sacri fie ându-ne interesul propriu, şi al doilea, gustul neplăcut pe care ni-l lasă ideea că, în cele din urmă, tot ce facem este de fapt ceva ce ne serveşte nouă.

Deşi Bentham a fost influenţat de Hume, el a respins psihologia morală a acestuia. Hume considera că acţiunile unei persoane stau mărturie pentru caracterul său şi considera că tocmai acest caracter este ceea ce prezintă interes din punct de vedere moral. Pentru cineva interesat de aplicarea moralităţii în chestiuni sociale, precum Bentham, caracterul este mult prea subiectiv pentru a fi util. Numai indivizii înşişi pot să ştie ce intenţionează sau

doresc, însă motivele acestor acţiuni pot fi opace chiar şi pentru ei. Cum ne poate asta ajuta să judecăm ce e corect şi ce e greşit? Bentham a căutat o bază mai practică.

Patronul lui Bentham a fost primul marchiz de Lansdowne, un important politician whig^, care i-a făcut cunoştinţă cu un exilat din Geneva, pe nume Etienne Dumont, preceptorul unuia dintre fiii săi. Lui Dumont i se datorează faima lui Bentham în Europa, el fiind cel care a tradus în franceză câteva manuscrise ale acestuia şi le-a publicat în trei volume intitulate *Traités de législation civile et pénale* (1802), primele două fiind retraduse în engleză, mult mai târziu, cu titlul *The Theory of Législation* (1840).

Tot Lansdowne l-a încurajat pe Bentham să abordeze problema modului în care s-ar putea ajunge la o „pace perpetuă" în ordinea internaţională şi maniera în care relaţiile dintre state pot face obiectul legii. În procesul redactării eseurilor ce vor alcătui cartea *Principles of International Law,* Bentham a folosit pentru prima oară, aşa cum am menţionat deja, cuvântul „internaţional", introducând şi ideea unui tribunal constituit în vederea soluţionării disputelor internaţionale.

Contextul revoluţionar din Franţa i-a stârnit în mod particular interesul lui Bentham. Chiar şi înainte de debutul efectiv al revoluţiei, cu ajutorul lui Dumont, el începuse să scrie o serie de pamflete, propunând soluţii politice şi o reformă juridică pentru Franţa. Acestea au fost publicate în franceză şi diseminate printre figurile importante ale Parisului. În perioada de după căderea Bastiliei, propunerile au fost discutate de către Adunarea Naţională a Franţei. Sprijinul acordat revoluţiei i-a adus titlul onorific de cetăţean francez în 1792.

Bentham nu a avut aceeaşi influenţă şi în Anglia. A scris despre reforma juridică ineficientă, despre menţinerea ordinii, despre economie şi taxare şi, mai presus de toate, despre reforma juridică, aceasta din urmă oferindu-i oportunitatea de a-şi exprima atitudinea critică faţă de ceea

ce considera natura mocirloasă a dreptului comun şi natura arbitrară a „legii făcute de judecător”.

El a acceptat perspectiva conform căreia dreptul este prin natura lui negativ, în sensul că întreaga sa esenţă constă în impunerea de restricţii şi limite, reducând astfel libertatea individuală. Ideea lui de libertate era, ca şi aceea a lui Hobbes, ceea ce se numeşte acum „libertate negativă”, adică absenţa interdicţiei. Această viziune are o consecinţă directă atunci când este cuplată cu versiunea benthamiană a utilitarismului. Este plăcut să fii liber şi e dureros să fii restricţionat; din moment ce plăcerea şi durerea sunt criteriile valorii, reiese că libertatea este un bine. Însă Bentham nu voia să aibă deloc de-a face cu ideea că libertatea este un „drept natural”, idee pe care a dispreţuit-o fără rezerve, numind întreaga discuţie despre drepturile naturale „prostii pe catalige”. Şi asta pentru că respingea ideea unui contract social care scosese oamenii dintr-o „stare a naturii” în care se bucuraseră de drepturi şi libertăţi primitive şi la care trebuiseră să renunţe, cel puţin parţial, în schimbul beneficiilor comunităţii. El credea că oamenii au trăit întotdeauna în societate şi că legile sunt poruncile celui sau ale celor care deţin autoritatea. Asta a anticipat „pozitivismul legal” al teoreticianului John Austin, ceva mai târziu în secolul al XIX-lea, concepţia conform căreia legea este în mod expres produsul voinţei unui suveran. Această concepţie implică faptul că o lege, indiferent dacă este bună sau rea, morală sau nu, este totuşi lege, dacă e adoptată; ceea ce implică mai departe faptul că toate drepturile sunt create prin intermediul legislaţiei şi că libertăţile sunt conferite fie în mod explicit de lege, fie implicit, prin tăcerea legii.

O parte mai interesantă a opiniilor juridice ale lui Bentham priveşte problema probelor penale. El socotea extrem de confuză administrarea probelor şi admisibilitatea ei; aceasta era plină de distincţii, excepţii şi de o sumă de detalii tehnice obscure, acumulate în urma multor decizii luate de

judecători. Bentham considera aderarea avocaţilor la această stare de fapt nesatisfăcătoare un simplu egoism malign, pentru că ea prelungea audierile şi aducea bani frumoşi în buzunarele celor dintâi. Câţiva dintre teoreticienii care l-au precedat încercaseră să impună ordine în haosul existent şi să justifice unele doctrine bizare care stăteau la baza practicii probatoriului. Abordarea lui Bentham a fost mai viguroasă: el a încercat să nu ţină
cont de toate „regulile probelor” şi să le înlocuiască cu o abordare naturală pe temeiuri utilitariste, una bazată pe bun-simţ şi pe experienţa de zi cu zi.

Bentham a corespondat cu preşedintele Madison al Statelor Unite şi cu fiecare dintre legislaturile americane pe tema codificării legilor. Concepţiile sale au fost fructificate, indirect, într-o zonă diferită; un exemplu îl reprezintă codificarea parţială a procedurii civile în statul New York {codul Field), ca urmare a eforturilor asidue a lui David D. Field II, care fusese influenţat de Bentham în timpul călătoriilor întreprinse în Europa, pentru a studia codurile juridice. Ideile benthamiene s-au bucurat de o apreciere similară din partea juristului David Floffman, care, în anii 1820, a introdus teoria utilitaristă în studiile de drept ale Universităţii din Maryland,

Bentham a fost foarte citit în America de Sud, scrierile sale provocând controverse în Chile şi, mai ales, în Columbia, unde preşedintele Simón Bolívar a cedat presiunilor Bisericii Catolice şi i-a interzis cărţile. Succesorul lui Bolívar, Francisco Santander, a revocat decizia şi le-a reintrodus în curriculumul universitar. În Grecia, după eliberarea de sub dominaţia otomană, autorii constituţiei au fost influenţaţi de ideile lui Bentham, mai ales prin intermediul scrierilor lui Anastasios Polyzoides, unul dintre discipolii săi.

În Marea Britanie, toate schemele lui Bentham pentru îmbunătăţirea societăţii şi a instituţiilor ei, de la reforma penală şi până la ideile lui despre drept şi economie politică, s-au confruntat cu obstacole formidabile, din cauza tradiţiei şi

intereselor divergente. El şi-a dat seama că singura speranţă stătea într-o reformă politică fundamentală. A fost încurajat în acest sens de James Mill, care, în 1808, i-a devenit adjunct şi asistent. La începutul carierei sale, Bentham scrisese despre reforma politică, însă îşi abandonase proiectul. Apoi, cu sprijinul lui Mill, a revizuit şi extins manuscrisele, ajungând la concluzia că o reformă substanţială nu s-ar fi putut face fără o reformă politică, dar şi că singura alternativă la reforma politică era revoluţia; şi a preferat prima variantă.

În viziunea sa, cheia problemei stătea în „influenta” exercitată asupra instituţiilor politice de către indivizi şi grupuri din cercurile guvernante, de la rege în jos, care acţionau prin intermediul unui parlament nereprezentativ, aflat la cheremul patronilor bogaţi. Pentru a combate această stare de lucruri, reprezentarea parlamentară trebuia reformată. În consecinţă, Bentham a început să vină cu argumente în favoarea unei extensii a dreptului de vot, a alegerilor anuale prin vot secret, a existenţei unor calificări minime pentru parlamentari, a creării unui sistem de amenzi pentru a impune prezenţa regulată a acestora, rapoarte precise ale dezbaterilor parlamentare şi abolirea patronajului regal în acordarea de funcţii şi onoruri. A fost alături de James Mill când acesta a condamnat public excluderea femeilor de la vot, deşi a declarat că dreptul electoral le-ar trebui conferit şi lor doar în momentul în care îl vor avea toţi bărbaţii adulţi.

Reforma sistemului de reprezentare nu a fost, în sine, de ajuns; Bentham a continuat să susţină că în guvern existau risipă şi corupţie, că trebuiau reduse cheltuielile publice şi îmbunătăţită eficienta serviciului public, în primul rând printr-o mai bună selecţie şi pregătire a funcţionarilor.

Publicarea propunerilor sale de reformă parlamentară în 1817 şi a atacurilor lui la adresa risipei şi incompetenţei în administraţia publică în 1824 a confirmat poziţia lui Bentham ca principală voce a radicalismului politic britanic. Acest lucru ar fi fost suficient pentru a-l marginaliza în relaţia cu

autorităţile, însă el şi-a exacerbat marginali zarea prin atitudinea faţă de religie, pe care a considerat-o un obstacol în calea progresului. A criticat în scris influenţa Bisericii asupra educaţiei şi i-a şocat pe mulţi dintre contemporanii săi prin cartea *Nat Paul, But Jesus* fi 823), în care îl descria pe Iisus ca pe un revoluţionar politic, iar pe Sf. Pa vel, ca pe un mincinos.

Bentham a fost în favoarea libertăţii religioase şi, în particular, i-a apărat pe nonconformişti*^ împotriva prejudiciilor pe care le-au suferit ca urmare a refuzului lor de a accepta cele 39 de articole ale Bisericii Anglicane. Acest lucru nu le-a permis să intre în universităţi, în şcoli publice, în Parlament şi nici să ocupe vreo funcţie civilă sau militară. Drept rezultat, nonconformiştii şi-au fondat propriile şcoli, cele mai multe dintre ele de un nivel superior în ceea ce priveşte curriculumul şi metodele de predare. Prin urmare, atunci când s-au avansat propuneri pentru înfiinţarea unei şcoli seculare în Londra, iar ulterior a unei universităţi – University College London, astăzi una dintre cele mai prestigioase instituţii de învăţământ superior din lume – Bentham a fost, plin de entuziasm, în favoarea acestora. La cererea lui, scheletul şi un mulaj din ceară al capului său, purtând propriile-i haine şi pălăria, sunt expuse într-o vitrină de sticlă aflată în holul de la intrarea în clădirea principală a universităţii, privind u-i pe studenţii care trec.

Influenţa lui Bentham în ţara sa natală a crescut atunci când fiul asociatului său James Mill, şi anume John Stuart Mill, a readus în atenţia compatrioţilor lui filosofia acestuia, mai întâi editând şi publicând cele cinci volume ale *Rationale ofjudicial Evidence* (1838-1843) şi apoi dezvoltând doctrina utilitar istă pe care a moştenit-o de la el. Pe măsură ce influenţa lui s-a extins, au început să apară tot mai multe voci critice. Aproape toţi criticii au comentat defavorabil viziunea lui Bentham asupra naturii umane, o imagine sărăcită, mecanicistă, în care a negat în totalitate acea parte a fiinţelor umane în care imaginaţia, iubirea şi sentimentul joacă un rol

dominant. În opinia lui Hazlitt, faptul că Bentham a neglijat aceşti factori a dus la o filosofie „nepotrivită nici pentru om, nici pentru jivină”. Această părere despre Bentham a fost împărtăşită de Karl Marx, care l-a numit „un arhi-filistin”*^ şi care considera utilitarismul superficial şi burghez.

Deosebit de criticată a fost afirmaţia lui Bentham, în favoarea utilitarismului, conform căreia plăcerile pot fi cuantificate într-un „caicul al fericirii”, ce ar putea măsura obiectiv ce acţiune ar trebui întreprinsă într-un anumit set de circumstanţe. Viziunea sa a fost condamnată şi etichetată ca „doctrină demnă doar pentru porci” fiindcă un porc s-ar situa mai sus decât Socrate pe această scală a fericirii, atâta vreme cât ar avea destul noroi în care să se bălăcească şi destule lături de mâncat.

În mod previzibil, Bentham şi-a atras, înainte de orice, duşmănia comunităţii clericale, care s-a delectat cu expozeul scris de un anume John Colls, un anglican care, înainte de a deveni preot, îi fusese pentru o scurtă perioadă secretar şi care a scris un atac intitulat *Utilitarianism Unmasked* (1844), portretizăndu-l pe Bentham ca pe un om periculos, bigot şi malign subversiv.

Printre filosofi, consensul este că Bentham a greşit încercând sä reducă întreaga motivaţie umană la împlinirea dorinţei de plăcere şi la evitarea durerii, deoarece, chiar dacă este corect să consideri fericirea un *summum bonum,* căile către ea sunt multe şi variate; fără a lua în calcul aceste variabile – şi conflictele dintre ele –, aşa cum sunt prezente în natura umană, este posibil ca o teorie bazată pe această idee să fie pur şi simplu prea rudimentară.

HEGEL (1770-1831)

Gândirea lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel joacă un rol major în filosofia secolelor al
XIX- lea şi XX, nu numai prin influenţa ei asupra lui Marx şi a marxismului, a lui Heidegger şi a altor filosofi, ci şi în mod

direct asupra idealiştilor britanici şi, indirect, prin reacţia acestora la fondatorii filosofiei analitice.

Pentru unii cercetători, Hegel este la fel de măreţ ca Marx. Cu siguranţă, o asemănare majoră între ei o reprezintă vastitatea şi dificultatea muncii lor, ambii fiind gânditori de o anvergură uriaşă, ambiţioasă şi inovatoare. Sunt câţiva care îl consideră chiar mai important, datorită impactului pe care gândirea sa a avut-o asupra direcţiilor majore ale filosofiei, politicii şi chestiunilor practice, încă din timpul vieţii. Pentru alţii, însă, de-abia dacă merită menţionat: mulţi dintre cei care predau şi scriu despre filosofie în tradiţia analitică anglofonă nu acordă prea mare atenţie lucrărilor sale; unii abia dacă au citit un cuvânt din ce-a scris, iar alţii nu simt niciodată nevoia s-o facă.

Hegel s-a născut în 1770 la Stuttgart. Tatăl lui era funcţionar în guvernul ducelui de Baden-Württemberg, iar mama sa era fiica unui avocat de la înalta Curte a ducatului. Ea a murit când Hegel avea 13 ani. Fratele său, Georg Ludwig, a fost ofiţer în armată şi şi-a pierdut viaţa în timpul campaniei lui Napoleon în Rusia, în 1812.

Hegel a fost educat la un seminar protestant asociat Universităţii din Tübingen. Acolo s-a împrietenit cu Friedrich Schelling şi Friedrich Hölderlin. Cei trei erau entuziasmaţi de cultura greacă şi de Revoluţia Franceză şi, din aceleaşi motive, adversari ai atmosferei sufocante a seminarului şi a ceea ce ei considerau natura reacţionară a politicilor din statele vorbitoare de limbă germană. Deşi Schelling urmase chemarea ambiţiilor sale filosofice încă din studenţie, Hegel nu a făcut asta decât mai târziu, după ce Schelling a devenit profesor la Universitatea din Jena şi l-a invitat să predea acolo ca *Privatdozent.* Până atunci Hegel îşi câştigase traiul dând meditaţii în particular.

Pe când se afla la Jena, Hegel a început să lucreze la ceea ce avea să devină cea mai cunoscută dintre lucrările sale, *Fenomenologia spiritului* (1807), al cărei manuscris l-a terminat în timp ce veştile despre victoria lui Napoleon în

bătălia de la Jena se răspândeau în oraş. Neavând încă o slujbă stabilă, a fost nevoit să accepte, pentru o scurtă perioadă, un post de editor la o revistă, înainte de a deveni director de şcoală, poziţie pe care a ocupat-o vreme de aproape zece ani. Munca didactică l-a condus la ideea unei lucrări enciclopedice în trei părţi, prima având în prim-plan logica, cea de-a doua, lumea materială, şi ultima, „Geist” (mintea sau spiritul). În orele petrecute în şcoală, a scris prima parte a acestei încercări ambiţioase, *Ştiinţa logicii.*

În 1816, Hegel a primit în sfârşit un post remunerat la Universitatea din Heidelberg, unde a scris *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* (1817). În anul următor s-a mutat la Universitatea din Berlin, faima sporindu-i şi cursurile sale atrăgând studenţi din întreaga lume germană şi din afara ei. În 1821 a publicat *Filosofia dreptului*, iar în 1829 a devenit rector al Universităţii din Berlin. A murit doi ani mai târziu, în timpul unei epidemii de holeră. O legendă, repetată sub diverse forme, spune că, pe patul de moarte, Hegel s-a plâns de faptul că filosofia sa n-a fost înţeleasă. Într-una dintre versiuni, fără îndoială falsă, el îi şopteşte unui discipol, „Nimeni nu m-a înţeles în afară de tine… şi nici tu n-ai înţeles cum trebuie”, dându-şi ultima suflare înainte ca studentul să poată primi o clarificare.

De la bun început, Hegel a considerat filosofia ca fiind parte a unei mişcări de reformă politică şi socială. El credea că aceasta este necesară ca reacţie la diviziunile de la nivelul societăţii, servind drept mijloc de a restaura armonia dintre idee şi practică, aşa cum el şi prietenii săi Hölderlin şi Schelling credeau că se întâmplase în Grecia epocii clasice. În prima sa lucrare publicată, o susţinere a filosofiei lui Schelling împotriva lui Fichte, Hegel scria: „Diviziunea este sursa nevoii de filosofie”. El şi prietenii săi erau îngrijoraţi de ceea ce vedeau drept o lipsă de interes în cultura germană şi considerau că singurul lucru de care aceasta putea fi mândră era Kant. Dar chiar şi aşa, au avut o poziţie critică faţă de filosofia lui Kant; după Hölderlin, Kant era aidoma lui Moise,

prin faptul că şi-a condus poporul din exil, însă oamenii aveau în continuare nevoie de îndrumare pentru a ajunge în Ţara Sfântă.

Cei trei prieteni au creat un document, conceput probabil de Hölderlin, dar considerat multă vreme o lucrare timpurie a lui Hegel (fiindcă manuscrisul a fost redactat de mâna lui), intitulat „Cel mai vechi sistem de program al ideăiismului german”. Proiectul pe care îl descrie începe cu ideea kantiană a individului ca fiinţă morală radical liberă, libertatea fiind supusă legilor pe care indivizii şi le impun. Însă documentul se îndepărtează de ideile lui Kant, afirmând că abilitatea raţiunii de a inventa şi autoaplica astfel de legi reprezintă un semn al faptului că nu este limitată în felul descris de Kant; raţiunea ar trebui văzută ca fiind capabilă să tranşeendă limita experienţei empirice şi să dea un răspuns la întrebarea „Cum trebuie să fie lumea pentru o fiinţă morală?”.

Răspunsul este dat în termenii unei metafizici a „ideilor”. Autorilor documentului li se părea clar faptul că ştiinţa ar putea progresa dacă ar fi eliberată de constrângerile a ceea ce ei descriau drept proceduri experimentale „anevoioase”. Dar, şi mai important, conceptul de „idei” a arătat cum poţi oferi o întreagă nouă teorie a statului. Aceasta se putea face demonstrând că nu există de fapt o „idee” de stat: „[Ideea de omenire] nu oferă nici o *idee* despre *stat,* deoarece statul este ceva mecanic; cu atât mai puţin oferă ea o idee despre o maşină. Numai ceea ce constituie obiectul *libertăţii* se numeşte *Idee.* Trebuie astfel să ne ridicăm deasupra statului! – Căci orice stat tratează oamenii ca pe nişte mecanisme”. ^ Iar sarcina filosofiei în acest program este de a oferi o bază pentru un nou tip de societate, în care toţi sunt egali şi liberi, fiindcă minţile le sunt eliberate, educate şi autonome: va exista o „libertate absolută a tuturor spiritelor, pe care lumea intelectuală o poartă în sine şi nu-şi mai îngăduie nicicum să caute în afara sa pe Dumnezeu, nici nemurirea”.^

Aceste începuturi revoluţionare ale gândirii lui Hegel nu au ţinut prea mult. La momentul în care a scris *Fenomenologia*

spiritului, el ajunsese să creadă că perioada istorică în care trăia era punctul culminant al unui proces de transformare culturală şi că, prin urmare, sarcina filosofiei nu mai era cea pe care o concepuse iniţial, transformându-se în ceva diferit, şi anume, intenţia de a-i face pe toţi să priceapă ceea ce el considera a fi un fapt, respectiv *că periplul dialectic al Geist se încheiase.* Aceste ultime şapte cuvinte încapsulează nucleul filosofiei lui Hegel: explicaţia lor este următoarea.

Cuvântul „Geist" înseamnă „minte" sau „spirit," iar pentru Hegel însemna mintea universală sau entitatea din care fac parte toate minţile umane individuale. Dificultăţile notorii legate de traducerea exactă a lui „Geist" i-au făcut pe unii traducători şi pe cei mai mulţi dintre comentatorii ideilor filosofice să folosească, de obicei şi în mod înţelept, chiar cuvântul „Geist": sensul său ar fi acela de „minte a lumii" sau „spirit al lumii", la care minţile noastre individuale finite contribuie. După cum o dovedeşte lucrarea sa ulterioară, *Filosofia istoriei,* Hegel consideră că istoria este povestea dezvoltării sau devenirii Geistului, procesul de autorealizare şi autoîmplinire derulat în timp.

O metodă de a clarifica opinia lui Hegel este să observăm că istoria a fost într-adevăr martoră la o dezvoltare a spiritului, în sensul atingerii de către omenire a unui nivel tot mai mare de înţelegere, conştientizare şi introspecţie, pe măsură ce cunoaşterea a progresat de la ignoranţa superstiţioasă a strămoşilor noştri care locuiau în peşteri (aşa cum sunt ei caricaturizaţi) până la gradul de sofisticare pe care ştiinţa l-a făcut posibil, acompaniat de o cunoaştere mai aprofundată a istoriei şi societăţii decât au avut strămoşii noştri. Hegel credea că în aceste privinţe Geist atinsese nivelul maxim şi a văzut epoca în care trăia drept apogeul împlinirii acestuia, mergând până într-acolo încât considera (lucru surprinzător) că statul prusac – statul autoritar monarhic prusac al cărui supus era – era întruchiparea acelei împliniri.

Cuvântul „fenomenologie" din titlul *Fenomenologia spiritului* înseamnă „un studiu al aparenţelor". Cuvântul

„fenomen” înseamnă „aparenţă”, nu lucrul în sine, care ne apare sau pare să apară. Astfel, soarele ne apare ca un obiect extrem de luminos pe cerul de deasupra noastră, pe care l-am putea acoperi cu o monedă; dacă închizi ochii după ce te uiţi o clipă în soare, vei avea în spatele pleoapelor o imagine remanentă – aceasta este şi ea un fenomen, dar în acest caz lucrul real nu mai există imediat „în spatele” aparenţei, fiindcă acest fenomen de imagine remanentă este cauzat de excitarea continuă a traiectoriei vizuale în ochi şi creier. Prin urmare, *Fenomenologia spiritului* înseamnă felul în care Geist *apare* in diferite etape în devenirea sau dezvoltarea sa spre împlinirea de sine de-a lungul istoriei.

Şi mai precis, Hegel vede acest proces ca pe o devenire a *conştiinţei de sine* sau a înţelegerii de sine a Geistului şi, cu cât nivelul acestei înţelegeri de sine este mai ridicat, cu atât Geist este mai liber, până când atinge o stare de libertate absolută. El atinge această stare pentru că este în mod simultan starea de cunoaştere absolută: cele două reprezintă acelaşi lucru. Această cunoaştere a realităţii aşa cum este ea în sine – pe care Hegel a numit-o „cunoaştere a Absolutului” – este obţinută pe măsură ce ne dezvoltăm, pornind de la simpla cunoaştere senzorială şi trecând prin grade tot mai înalte ale conştiinţei de sine. Hegel a insistat asupra faptului că, întrucât conştiinţa de sine necesită conştiinţa altora, ea este resimţită cel mai puternic prin dorinţa de ceea ce nu este ea însăşi – o altă conştiinţă şi posesia lucrurilor din mediul său: cu alte cuvinte, dorinţa de a schimba şi de a-şi însuşi lumea sau anumite aspecte ale ei. Marx a fost foarte interesat de această idee, el considerând că scopul filosofiei nu era doar să înţeleagă lumea, ci şi să o schimbe.

Nevoia conştiinţei de sine de a avea o relaţie cu o altă conştiinţă de sine apare din faptul că, în felul acesta, se dobândeşte conştiinţa de *sine:* prin recunoaştere şi confirmare a unei alte conştiinţe.^ Unul dintre cele mai renumite fragmente ale *Fenomenologiei spiritului* este discuţia lui Hegel despre relaţia dintre stăpân şi slugă şi

afirmaţia care o precedă, respectiv că prima şi cea mai naturală expresie a recunoaşterii reciproce dintre două conştiinţe de sine nu este amiciţia, ci conflictul – ba chiar lupta până la moarte. Dar, spune el, combatanţii îşi dau repede seama că distrugerea relaţiei este inevitabilă dacă unul dintre ei nu cedează, astfel încât pentru a pune capăt conflictului se ajunge la un compromis care, tipic, ia o formă asimetrică, în care învingătorul are ascendenţă asupra celui învins: o relaţie stăpân-slugă.

Dar această relaţie este instabilă. Sluga recunoaşte existenţa stăpânului, însă acest fapt nu îl satisface pe stăpân, pentru care sluga nu este decât un lucru.*^ Recunoaşterea minimă şi abuzivă pe care stăpânul i-o acordă slugii îl face pe acesta din urmă să caute satisfacţie în actul modelării unor părţi din lumea materială în obiecte: plantele pe care le creşte, masa pe care o construieşte din lemn. Acest act i-ar oferi atât un sentiment de sine, cât şi unul al propriei valori. Doar că, din păcate, obiectele pe care le creează nu îi rămân lui, ci sunt însuşite de către stăpân: el este *alienat* de roadele muncii sale. Această idee fundamentală l-a inspirat pe Marx să dezvolte teoria alienării muncii: produsele nu numai că îi sunt luate slugii (muncitorului), nedându-i-se acesteia posibilitatea de a se afirma în calitate de creator al lor, ci devin un aspect major a ceea ce o oprimă.

Hegel vedea stoicismul din filosofia antică ca pe o tentativă de a ieşi din alienare, găsind puterea interioară şi consolarea în singurătatea propriei minţi^, astfel încât nu mai contează dacă cineva este sclav (precum Epictet) sau împărat (precum Marcus Aurelius). Însă detaşarea de realitate este, în esenţă, goală, spunea Hegel, şi duce la „conştiinţa nefericită”^- sau „sufletul alienat”, în care stăpânul şi sluga sunt uniţi în mod discordant într-o singură conştiinţă. Această conştiinţă tânjeşte să fie independentă de lucruri materiale, dar este în mod inevitabil parte din lume, din a cărei condiţie fizică – cu ale sale plăceri şi pedepse – nu se poate scăpa. În consecinţă, conştiinţa sfâşiată suferă. Ţinta lui Hegel este creştinismul

sau oricare altă religie care face ceea ce face creştinismul, şi anume, să întoarcă natura umană împotriva ei însăşi. El vede alienarea sufletului drept rezultatul inevitabil al postulării unui zeu care există separat de fiinţele umane şi în afara lumii. Ideea acestui zeu este proiecţia unei părţi a naturii umane, partea pronunţat spirituală, alienând acest aspect de restul părţilor şi creând în consecinţă discordanţa despre care vorbim.

Scopul evoluţiei conştiinţei de sine a Geist este cunoaşterea absolută, cunoaşterea realităţii aşa cum este ea în sine. Posesia acestei cunoaşteri este libertatea absolută. Termenul folosit de Hegel pentru a descrie această perspectivă filosofică este „idealism absolut”, care denotă convingerea sa că realitatea ultimă, aşa cum este ea în sine, este una mentală. În stări mai puţin dezvoltate ale conştiinţei, mintea nu îşi dă seama că ea constituie realitatea; crede că realitatea este independentă de ea şi că percepţia şi raţiunea noastră sunt instrumente pentru a descoperi natura acelei realităţi independente. Eşecul acestor instrumente de a sesiza natura realităţii *aşa cum este ea în sine* l-a făcut pe Kant să spună că ele pot opera doar în relaţie cu lumea aşa cum ne apare ea, dat fiind că felul în care ne apare este în mare pare rezultatul modului în care mintea o configurează. Dar, atunci când mintea ajunge la punctul în care îşi dă seama că *întreaga* realitate este propria sa construcţie, ea încetează să tânjească după cunoştinţe suplimentare, fiindcă nu este nimic dincolo de mintea care se cunoaşte pe sine însăşi. În consecinţă, cunoaşterea absolută este „spiritul care se cunoaşte în forma lui de **spirit”.^**

Să notăm implicaţiile acesmi fapt. Mintea, Geist, şi-a îndeplinit obiectivul ultim al călătoriei sale spre conştiinţa de sine, fiindcă el, Hegel, a înţeles natura realităţii. Istoria lumii ca devenire a Geist a ajuns la final; descrierea pe care o face Hegel realităţii este înregistrarea acestui fapt. Pe scurt, s-ar putea spune că în Hegel universul şi-a găsit rostul.

Asta ne întoarce, în mod inevitabil, la întrebarea „Ce este

Geist?” De vreme ce Hegel foloseşte termenul „idealism absolut” pentru a distinge perspectiva sa de „idealismul subiectiv”, în care realitatea este descrisă ca fiind întrucâtva dependentă de minţi individuale finite sau de o colectivitate formată din astfel de minţi, ar fi firesc să ne imaginăm Geist ca pe o minte universală, o conştiinţă cosmică. Ar putea fi firesc chiar să ni-l imaginăm ca pe un zeu, dar dacă o facem, el nu poate fi Dumnezeu aşa cum este conceput de obicei, fiindcă ar fi un zeu care, până la apariţia lui Hegel, nu era pe deplin conştient de sine însuşi şi de natura realităţii. Mai mult decât atât, pentru Hegel a contat faptul că mintea individuală ar trebui înţeleasă în context social, iar sugestia din teoria sa pare a fi că mintea universală este fie constituită din toate minţile individuale luate laolaltă, fie împărtăşiră de ele. Idealul pe care l- a postulat în gândirea sa timpurie, idealul armoniei în societate, porneşte de la ideea că indivizii, atunci când sunt cei mai buni şi mai raţionali cu putinţă, odată ce orice egoism este pus deoparte, ar acţiona în acord unul cu celălalt fiindcă sunt cu toţii parteneri, ca să spunem aşa, în conştiinţa cosmică.

Metoda folosită de Hegel este *dialectica.* În scrierile lui Platon, dialectica era procesul prin care, într-o discuţie alcătuită din întrebări şi răspunsuri, se construieşte o cale de acces către adevăr, argumentele opuse ajurându-se reciproc – împingându-se reciproc – să evolueze în direcţia atingerii acelui scop. În scrierile lui Hegel, dialectica este procesul în interiorul căruia orice contrarii pot, prin ciocnirea lor, să producă ceva nou care ar putea, la rândul său, să fie pus în opoziţie cu altceva, producând un rezultat total diferit. Hegel a considerat că maniera în care el a folosit această metodă a depăşit-o cu mult pe cea al lui Platon, care s-a limitat la anumite probleme sau concepte. La Hegel, întreaga istorie a lumii – ca istorie a dezvoltării conştiinţei de sine a Geist – trebuie înţeleasă în termenii unei emisii constante de noi sinteze, provenite din ciocnirea contrariilor.

O anumită stare de fapt poate fi gândită ca *teza* faţă de care

se exprimă opusul ei, *antiteza.* Din confruntarea lor apare o nouă stare de fapt, *sinteza.* Sinteza devine o nouă teză căreia i se va opune o nouă antiteză, producând astfel o nouă sinteză. Aceasta devine din nou teza la care se opune o antiteză... şi aşa mai departe. înţelegerea de sine finală a Geist este sinteza finală a lanţului dialectic istoric care La dus în acel punct.

Dialectica este atât procesul prin care istoria se desfăşoară, cât şi metoda argumentaţiei şi cercetării filosofice folosită de Hegel. Metoda este expusă în lucrarea sa intitulată *Logica.* Trebuie notat faptul că viziunea sa contrazice în mod explicit ideea din logica standard, potrivit căreia, atunci când o teză este combătută printr-o antiteză, rezultatul ar fi o contradicţie, un punct din care nimic nu mai poate continua (dat fiind că, după cum spune logica standard, dintr-o contradicţie poate decurge orice). În schimb, conţinutul particular al tezei şi, respectiv, antitezei determină ceea ce apare din jocul interacţiunii lor. În *Ştiinţa logicii,* Hegel ilustrează acest fapt chiar la început, luând în considerare perechea de contrarii *fiinţă si neant*, relaţia dintre ele generând, ca sinteză, *devenirea*Aşa cum a fost aplicat istoriei, procesul dialectic este unul în care conflictele – în interiorul unei societăţi sau între state – cauzează o stare de dezintegrare ce poate fi depăşită prin reconciliere şi noi acorduri care, la rândul lor, devin teze pentru noi antiteze ce necesită o soluţie în noi sinteze – şi aşa mai departe.^

Această ultimă remarcă atrage atenţia asupra lucrării lui Hegel *Prelegeri de filosofia istoriei*, în care el urmăreşte ceea ce consideră drept cursul dialectic progresiv al istoriei de la începuturile sale (din punctul său de vedere) în Orient, în Asia, până la punctul ei culminant, în Europa zilelor sale, în particular în Prusia. „Istoria universală”, scria el, „înfăţişează treptele evoluţiei principului ce are drept conţinut conştiinţa libertăţii.”^ Această remarcă ar putea reprezenta o altă încapsulare a întregii sale filosofii. Trebuie menţionată aici o impresie inevitabilă: viziunea lui Hegel asupra istoriei pare a

fi un pat al lui Procust, pe care faptele sunt întinse sau scurtate, pentru a le face să se potrivească. Această impresie este dată imediat de afirmaţia sa că India şi China sunt „în afara istoriei”, deoarece i s-a părut că nu fac în niciun fel dovada procesului dezvoltării dialectice a Geist. El a ales Pers ia ca punct de pornire al „istoriei adevărate”, fiindcă a fost primul imperiu care a încetat să existe. Dorinţa de cucerire a Persiei a fost teza, dorinţa de independenţă a oraşelor-stat greceşti a fost antiteza, momentul contestării a fost victoria grecilor asupra flotei persane în bătălia de la Salamina, din anul 480 î.e.n. – iar sinteza a fost ascendenţa formativă a civilizaţiei greceşti care a urmat, în special a filosofiei sale.

Numai că societatea grecească însăşi depindea de sclavie, prin urmare principiul libertăţii era departe de a fi perfect în aplicarea sa, credea Hegel, chiar dacă reprezenta un progres faţă de despotismul persan. În plus, pentru luarea deciziilor, grecii se bazau pe auguri şi pe oracole, un alt semn că Geist era încă într-o etapă relativ rudimentară. Însă acceptarea de către Socrate a îndemnului delfic „Cunoaşte-te pe tine însuţi” a marcat un punct de cotitură; el a introdus principiul gândirii independente împotriva culturii dominate de cutume a grecilor, iar Hegel a văzut asta ca pe unul dintre momentele cruciale ale istoriei.

Generalizări ie psihologice ale lui Hegel joacă un rol semnificativ în viziunea sa: oamenilor din Orient le lipseşte cu desăvârşire libertatea, nu au nicio voinţă proprie şi nicio conştiinţă individuală, ci sunt într-o stare de supunere abjectă faţă de un conducător. Grecii au avut un grad ceva mai ridicat, dar încă relativ nedezvoltat al conştiinţei de sine, pe care Socrate l-a subminat, opunându-i un grad şi mai dezvoltat de conştiinţă; pentru faptul că le-a perturbat perspectiva, grecii l-au condamnat la moarte. Hegel urmăreşte această evoluţie care nu este întotdeauna lină şi liniară, trecând prin Roma şi diferitele forme de creştinism de dinaintea Reformei, până când începuturile apropierii lui Geist de conştiinţa de sine perfectă devin vizibile în lumea

germană, odată cu Reforma.

Hegel nu a considerat Reforma ca având o semnificaţie exclusiv religioasă. Ideea Reformei că fiecare individ trebuie să fie responsabil de propriile alegeri a reuşit să deschidă minţile către chestiuni mai generale despre moralitate, politică şi natură, iar aceasta a dus la proiectul Iluminismului de a aplica raţiunea în toate aspectele vieţii şi societăţii, concomitent cu dezvoltarea ideilor referitoare la libertatea persoanei, contestând astfel vechile bariere în calea progresului individual şi promovând o mai largă egalitate şi oportunitate în societate. Însă acest lucru nu sugerează că anarhia ar fi un stadiu şi mai înalt de dezvoltare; scopul nu este „libertatea subiectivă”, cel puţin nu până când lumea nu este organizată în mod complet raţional, fiindcă legea şi moralitatea sunt încă necesare. Într-o ordine complet raţională, indivizii vor alege întotdeauna să se comporte în conformitate cu cele mai rafinate concepţii despre lege şi moralitate, în armonie cu ceilalţi. Prusia epocii lui Hegel nu atinsese încă acel punct dar, după cum părea să creadă el, era aproape.

Filosofia politică sugerată în aceste remarci este descrisă în *Filosofia dreptului* a lui Hegel. Este demn de remarcat faptul că a scris *Prelegeri de filosofie a istoriei* într-un moment în care Prusia, după ce trecuse printr-o serie de reforme liberale, începea să se întoarcă la un regim mai autoritar, sub domnia regelui Frederic Wilhelm al IlI-lea. Conceptul lui Hegel de libertate individuală nu era, aşa cum indică cele de mai sus, unul libertarian; ar putea fi definit mai degrabă drept unul potrivit căruia cineva este liber dacă îşi face datoria, fiindcă asta îl eliberează de sub tirania impulsurilor şi dorinţelor. Dacă sunt membru al unei societăţi care mi-a insuflat valorile sale – valori pe care societatea le-a adoptat, urmărindu-şi propriile interese –, atunci a acţiona împotriva datoriei pe care o am faţă de respectiva societate înseamnă, de fapt, o acţiune împotriva mea. Asta a vrut să spună Hegel atunci când a afirmat că a alege liber înseamnă a alege

raţional.

Pentru Hegel, cea mai bună orânduire soci al-politică este monarhia constituţională – cumva (dacă nu exact) ca Prusia zilelor sale. El nu a fost un liberal; nu credea că populaţia ar trebui să voteze, susţinea principiul monarhiei, iar viziunea sa asupra libertăţii de expresie era una limitată. Pare uşor să fii de acord cu criticile lui Karl Popper la adresa filosofiei politice a lui Hegel, când iei în considerare ipoteza conform căreia „statul este manifestarea Ideii Divine pe pământ”, motiv pentru care trebuie să îl „venerăm”. Apărătorii lui Hegel subliniază faptul că aceste remarci sunt extrase din notiţele studenţilor săi şi că prin „stat” se referea la societate în ansamblu. Mai mult, apărarea libertăţii – chiar dacă aceasta însemna o conformare idealizată la un simţ raţional al datoriei – şi apărarea corelativă a legii îndulcesc aparenţele a ceea ce ar părea altfel, neplăcut de evident, drept sprijin pentru autoritarism. Cu toate acestea, în mod clar, el nu a fost nici liberal, nici democrat.

Moştenirea lui Hegel este mai importantă decât detaliile filosofiei sale. Foarte curând după moartea lui, discipolii săi au ajuns la neînţelegeri, formând două tabere: hegelienii „bătrâni” sau „de dreapta”, care subliniau aspectele politice conservatoare ale perspectivelor sale, şi hegelienii „tineri” sau „de stânga”, care vedeau implicaţiile radicale ale viziunii sale ca pe o chemare pentru libertate, o reconciliere a individului şi societăţii şi o lume guvernată de raţiune. Ei considerau că Hegel a demonstrat inevitabilitatea atingerii acestui punct, fiindcă este destinaţia unui proces necesar din punct de vedere istoric. Însă mai credeau şi că el n-a reuşit să pună în practică implicaţiile ideilor sale, fiind hotărâţi să o facă ei înşişi.

Deşi hegelienii de dreapta au încetat să mai aibă vreo influenţă în doar câteva decenii de la moartea lui Hegel, cu hegelienii de stânga lucrurile au stat altfel. Prima lor ţintă a fost religia, pe care o vedeau ca pe un obstacol major în calea progresului uman. Au ales ca punct de pornire conceptul lui

Hegel de „conştiinţă nefericită” şi au descris religia ca pe o formă de alienare: umanitatea creează ideea de Dumnezeu, proiectează tot ce e mai bun în oameni asupra acestei ficţiuni, în timp ce depreciază prin contrast natura umană, tratează fiinţa pe care a inventat-o drept creatorul lumii şi se apleacă în faţa ei. Tinerii begelieni care au scris în favoarea acestor argumente au fost David Friedrich Srrauss (1808-1874) şi Ludwig Feuerbacb (1804-1872). *Viaţa lui Iisus* a lui Strauss a tratat scripturile ca pe oricare altă sursă istorică, lansând astfel o nouă abordare, critică şi seculară, în studiul religiei şi al documentelor şi principiilor sale. În *Esenţa creştinismului,* Feuerbacb a examinat psihologia religioasă şi antropologia, concentrandu-se pe proiectarea trăsăturilor umane pozitive asupra unei fiinţe inventate şi pe toate consecinţele acestui fapt.

Atât Strauss, cât şi Feuerbach au fost traduşi în engleză de George Eliot (Mary Anne Evans), eseista şi romanciera engleză care le-a făcut cunoscute ideile unui public larg, înainte chiar ca filosofia lui Hegel să devină cunoscută în afara Germaniei. Dar chiar şi atunci când ideile lui Hegel au început să capete popularitate, tinerii hegelieni tot le-au „stat pe cap”. Feuerbach a adus argumente în favoarea unei răsturnări materialiste a idealismului lui Hegel: realitatea nu este creată de gând, ci gândul apare din materie (sub forma fiinţelor umane). Mintea este esenţa umanităţii, nu ceva separat de şi mai înalt decât umanitatea, aşa cum credea Hegel – o perspectivă care, conform argumentării lui Feuerbacb, este in sine o formă de alienare. Prin urmare, a susţinut că filosofia şi teologia trebuie înlocuite de o ştiinţă a umanităţii, concentrată asupra oamenilor reali, în viaţa reală. Această versiune revizuită, materialistă a filosofiei lui Hegel a fost o sursă de inspiraţie pentru Karí Marx. „Turnura sociologică” care poate fi văzută în viziunea lui Feuerbach a avut paralele importante altundeva în filosofia secolului al XIX-lea – la Marx, desigur, dar şi în „pozitivismul” lui Auguste Comte şi în mişcarea pe care a inspirat-o temporar. G. H.

Lewes, partenerul lui George Eliot şi autorul unei *Istorii biografice a filosofiei*, a fost un corn tea n care, într-o manieră destul de hegeliană, a crezut că istoria filosofiei se încheiase odată cu Comte şi avea să fie înlocuită ulterior de sociologie.

SCHOPENHAUER (1788-1860)

Printre cei care au recunoscut influenţa lui Arrhur Schopenhauer s-au numărat Richard Wagner, Friedrich Nierzsche, Gustav Mahler, George Sanrayana, Ludwig Witrgenstein, Erwin Schródinger, Albert Einsrein, Thomas Mann, Jorge Luis Borges şi mulţi alţii. Spre deosebire de Hegel, Schopenhauer a fost un scriitor talentat şi uşor de înţeles, iar filosofia sa se aplică mai degrabă vieţii aşa cum este ea trăită, decât generalizărilor istorice mondiale despre politică. A fost influenţat masiv de Kant, dar şi de filosofía indiană. A dus o viaţă solitară şi ascetică, citind în multele limbi pe care le stăpânea şi delectându-se cu muzică, pe care o considera atât cea mai înaltă dintre arte, cât şi un limbaj universal, care singur promite eliberarea de suferinţele omenirii.

Arthur Schopenhauer s-a născut în 1788 în oraşul Danzig (astăzi Gdansk, în Polonia). Tatăl său, Heinrich-Floris Schopenhauer, era un comerciant bogat de origine olandeză, iar mama sa era o romancieră bine cunoscută. Discipol înfocat al lui Volraire şi anglofil pasionat, Heinrich Schopenhauer a dorit ca primul său copil să se nască în Anglia. Când Johanna Schopenhauer a rămas însărcinată, familia s-a mutat degrabă acolo, însă Johannei îi era mult prea dor de casă, aşa că soţii s-au întors la Danzig, unde s-a născut Arthur Schopenhauer. Ca o compensaţie, Heinrich Schopenhauer şi-a decorat întreaga casă în stil englezesc.

Heinrich a acordat o atenţie deosebită educaţiei, trimiţându-l pe Arthur să studieze timp de doi ani la Paris şi câteva luni la Londra. Stăpânirea limbilor străine – engleză, franceză, italiană, spaniolă şi latină – explică parţial calitatea

superioară a prozei sale germane.

Când Schopenhauer avea 17 ani, tatăl său a murit, ceea ce a însemnat o grea lovitură, pentru el. Mama şi sora lui s-au mutat la Weimar, capitala culturală a lumii germane, unde Johanna Schopenhauer a deschis faimosul ei salon, frecventat de Goethe, fraţii Grimm, Friedrich şi August Schlegel, poetul Christoph Wieland, Heinrich Meyer şi alţii. Schopen- hauer a studiat la Universitatea Górtingen, apoi la Berlin, unde a audiat cursurile filosofului kantian Johann Gottlieb Fichte şi pe acelea ale teologului Friedrich Schleiermacher.

Relaţia dintre mamă şi fiu a devenit din ce în ce mai dificilă. Apropierea lui Schopenhauer de tatăl său Fa făcut să critice aspru indiferenţa mamei sale faţă de moartea acestuia. De dragul onestităţii, trebuie spus că a fost dintotdeauna clar faptul că Johanna nu se căsătorise cu Heinrich Schopenhauer din dragoste, iar ea nici nu prelinsese vreodată că lucrurile ar fi stat altfel. Când s-au căsătorit, ea avea optsprezece ani, el, aproape patruzeci. Tensiunea dintre mamă şi fiu a atins punctul culminant în momentul în care Schopenhauer şi-a oferit spre publicare dizertaţia doctorală editorilor mamei sale, F. A. Brockhaus. Cărţile Johannei Schopenhauer nu erau de mare calitate, dar erau populare şi se vindeau bine, aşa că, pentru a- i face pe plac, Brockhaus a acceptat dizertaţia; era vorba de lucrarea *Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente.* Johanna a spus că nimeni n-o va citi; Schopenhauer i-a răspuns că lucrările lui vor continua să fie citite mult timp după ce „romanele ei de doi bani” vor fi uitate. A avut dreptate.

împătrita rădăcină şi faptul că îl cunoştea personal l-au făcut pe Goethe, care era foarte impresionat de el, să-i propună lui Schopenhauer o colaborare în domeniul cercetării culorilor, în care Goethe avusese contribuţii ştiinţifice notabile. Schopenhauer a spus mai târziu că această muncă a reprezentat una dintre sursele de inspiraţie pentru dezvoltarea ideilor sale filosofice. În timpul călătoriilor sale prin Italia, în 1818, a avut la el o scrisoare de recomandare

din partea lui Goethe adresată Lordului Byron, însă nu s-a folosit de ea, fiind – a spus el – prea timid ca s-o facă.

În 1818, Schopenhauer a publicat principala sa lucrare filosofică, *Lumea ca voinţă şi reprezentare,* iar în 1820 a devenit lector la Universitatea din Berlin. A dezvoltat o antipatie profundă faţă de filosofia lui Hegel şi şi-a programat cursurile la aceeaşi oră cu ale acestuia, sperând că astfel îi va îndepărta pe studenţi de ea.*^ Numai că, în timp ce sute de studenţi se înghesuiau să-l asculte pe Hegel, la cursul lui Schopenhauer erau doar cinci. Dezgustat, a abandonat catedra de la universitate şi a părăsit Berlinul, stabilindu-se în cele din urmă la Frankfurt, unde a trăit retras până la sfârşitul vieţii, alături de câţiva câini, dedicându-se scrisului. Nu a fost tot timpul solitar; în 1819, o servitoare de la pensiunea în care locuia a rămas însărcinată cu el, însă copilul a murit când avea doar câteva luni.

După cum recunoştea el însuşi, pentru dezvoltarea propriei sale teorii, Schopenhauer i-a fost profund îndatorat filosofiei lui Kant. A acceptat de la Kant ideea că lumea aşa cum ne apare, lumea fenomenală, constă în reprezentări în experienţa noastră, structura şi caracterul acesteia fiind rezultatul felului în care o experimentăm şi o concep tu al izăm. În plus, a acceptat distincţia dintre lumea fenomenală şi cea noumenală, cea ce-a doua fiind realitatea aşa cum este ea în sine. Punctul în care Schopenhauer se desparte de Kant este legat de chestiunea accesului nostru la realitatea noumenală. Kant spunea că nu avem niciun fel de acces la ea şi că tot ceea ce se poate spune despre ea nu are nimic din caracterul realităţii fenomenale. În consecinţă, conceptele prut care realitatea fenomenală este constituită, precum cel de cauzalitate, nu se aplică realităţii noumenale. Acesta a fost primul obstacol în calea receptării perspectivei lui Kant, căci, dacă puterea cauzală nu poate fi atribuită *noumenon-u|uL,* ce anume explică apariţia intuiţiilor – impulsul senzorial pe baza căruia operează înţelegerea pentru a produce experienţa şi, în felul acesta, lumea fenomenală?

În viziunea lui Schopenhauer, *noumenon-xi*| este cât se poate de accesibil; îl cunoaştem sub forma *voinţei.* Voinţa este realitatea noumenală care stă la baza tuturor aparenţelor şi, prin urmare, la baza întregii naturi. Experimentăm voinţa direct, intim, în noi înşine; ea precedă cunoaşterea conştientă şi este complet separată de aceasta. A spune că voinţa se manifestă independent de cunoaştere înseamnă a spune că o face independent de aplicarea conceptelor. Aşadar, cunoaşterea este secundară. Ca substrat a tot ceea ce există, ca realitate unică, fundamentală, primară, orice altceva fiind aparenţă, voinţa este sursa întregii existenţe şi acţiuni.

Schopenhauer vedea voinţa ca pe o forţă oarbă, iar autoexpresia neîncetată a acesteia, manifestată în experienţa umană ca dorinţă, poftă, dor şi inevitabila insatisfacţie, cauzează suferinţă. Pentru a fi eliberat de suferinţă, un om trebuie eliberat de sub puterea voinţei – cu alte cuvinte, eliberat din sclavia dorinţei. Paralela cu fii o sofia budistă poate fi imediat recunoscută. Schopenhauer ne spune că a descoperit cu plăcere că budismul rezona cu perspectivele pe care el însuşi le-a dezvoltat; *Lumea ca voinţă şi reprezentare* a fost publicată cam în aceeaşi perioadă în care a descoperit filosofia budistă. El cunoştea deja *Upanişadele,* pentru care nutrea o mare admiraţie, având mereu pe birou un exemplar deschis din care citea în fiecare noapte, înainte de culcare. În *Upanişade*, ideea de *mokşa* (eliberare) din *samsara* (suferinţă – şi, în *Upanişade,* renaştere) poate fi atinsă sau cel puţin avansată prin înţelegerea unităţii dintre *Atman* (şinele) şi *Brahman* (realitatea universală fundamentală; vezi „Filosofia Indiană”, în Partea a V-a a cărţii de faţă).

În 1814, printre oaspeţii salonului Johannei Schopenhauer se afla şi un cercetător al antichităţilor indiene, Friedrich Majer, ocupat la acel moment cu scrierea unei cărţi despre hinduism (publicată în 1818). Schopenhauer luase notiţe despre cultura indiană la cursurile de antropologie pe care le urmase la Universitatea Gottingen, în 1811; ca urmare a întâlnirilor cu Majer şi cu un alt indianist, pe nume Klopstock,

a împrumutat o traducere a Upanişadelor de la biblioteca din Weimar. În perioada respectivă era ocupat cu scrierea *împătritei rădăcini* şi, la scurt timp după aceea, a început să lucreze Ia *Lumea ca voinţă şi reprezentare.* Prin urmare, este foarte probabil ca ideea dorinţei drept sursă a suferinţei să se fi potrivit cu ideea sa despre voinţă ca realitate noumenală, metafizica *noumenon-u|u|* oferind imediat o rută către o perspectivă etică fondată pe universalitatea suferinţei şi pe necesitatea unui răspuns din partea noastră la acest fapt.

O alinare a suferinţei, deşi doar temporară, este oferită de experienţa estetică. Contemplarea profundă a artei şi în special a muzicii ne poartă în afara noastră, înlăturând distincţia dintre sine şi reprezentările sale şi contopindu-le unele cu altele. Muzica este calea cea mai eficientă către această transcendere a suferinţei; Schopenhauer o considera cea mai pură dintre arte, universală şi eternă.

Ideea lui Schopenhauer că existenţa înseamnă suferinţă reprezintă fundamentul eticii sale. Acest fundament este *compasiunea, mila,* nu doar faţă de alţi oameni, ci şi faţă de toate animalele şi de natură. Compasiunea reprezintă „participarea imediată la necazul altuia, fără a raţiona îndelung (şi fără a avea nevoie de prea multă gândire) şi în felul acesta la prevenirea sau eliminarea lui”.^- Dacă un act este făcut din oricare alt motiv, el nu poate avea „valoare morală” reală.^ Esenţa argumentului lui Schopenhauer este aceea că toate celelalte sisteme ale moralităţii se reduc în cele din urmă Ia o formă de egoism. În religie, intenţia este de a-i face pe plac divinităţii şi, astfel, de a primi o răsplată sau de a evita o pedeapsă. Deşi Kant a avut dreptate făcând distincţia între a-i trata pe oameni ca scopuri şi a-i trata ca mijloace şi afirmând că este ilegitim din punct de vedere moral să tratezi pe cineva ca pe un mijloc, spunea Schopenhauer, vorbim totuşi de o moralitate egoistă, fiindcă tratează agentul şi pacientul actului moral ca pe două fiinţe separate. Pe de altă parte, compasiunea implică identificarea celui care simte compasiunea cu cel care suferă. El a inclus toate animalele în

universul moral, fiindcă şi ele sunt manifestări ale realităţii fundamentale a voinţei, suferind la rândul lor.[2] El credea că orice fiinţă umană care se poartă rău cu vietăţi aparţinând altor specii nu poate fi o persoană bună.

În *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, Schopenhauer a dedicat două capitole sexului, prima discuţie filosofică serioasă pe această temă. Descrierea sa este citată aprobator de Charles Darwin, în *Descendenţa omului.* Viziunea lui asupra naturii puternice şi disruptive a dorinţei sexuale l-a influenţat şi pe Freud. După cum era de aşteptat, a conferit o poziţie centrală sexului ca un exemplu al puterii de nestăpânit a voinţei; însă, în acelaşi timp, a adoptat o poziţie liberală şi relaxată faţă de homosexualitate.

În numeroasele sale eseuri, pot fi întâlnite şi alte aplicaţii şi extensii ale filosofiei lui, demonstrând varietatea opiniilor sale referitoare la viaţă şi societate. Din punct de vedere poliuc, a fost un liberal, fiind de acord cu Platon în privinţa eugeniei, şi a exprimat părerea că deşi femeile „judecă mai lucid" şi sunt mai pline de compasiune decât bărbaţii, sunt mai potrivite pentru rolurile de doici şi de învăţătoare pentru copii, fiindcă sunt ele însele „copilăroase, mărginite şi prostuţe". Spre sfârşitul vieţii, când a cunoscut-o pe sculptoriţa Elisabet Ney, şi-a schimbat radical părerea, afirmând: „Dacă o femeie reuşeşte să se separe de mase... ea creşte fără încetare şi mai mult decât un bărbat".

Până la sfârşitul secolului al XIX-lea, Schopenhauer s-a bucurat de cea mai mare faimă ca filosof în Europa, iar influenţa lui s-a extins în viaţa intelectuală a secolului XX, dincolo de aria filosofiei în sine. Fotografiile lui Schopenhauer înfăţişează un bătrân sever, cu smocuri de păr alb ridicându-se ca nişte urechi de iepure din spatele capului său chel. Ele trădează umorul, înţelegerea şi compasiunea care – în ciuda câtorva opinii dezagreabile, precum cele despre femei, şi a faptului că nu putea suferi oamenii proşti – sunt evidente peste tot în scrierile sale.

POZITIVISMUL

Eticheta „pozitivism” a fost ataşată unui număr de perspective din secolele al XIX-lea şi XX, astfel încât termenul şi diversele sale utilizări merită clarificate. Cea mai cunoscută versiune este „pozitivismul logic” al secolului XX, care va fi descris în aceste pagini. În secolul al XIX-lea, conceptul este asociat cu teoria legală şi cu filos o fia lui Auguste Comte (1798- 1857).

În teoria legală, pozitivismul reprezintă perspectiva potrivit căreia răspunsul la întrebarea „Ce este o lege validă?” e dat de faptul că ea a fost promulgată de o autoritate corect constituită sau că a fost derivată dintr-un precedent recunoscut, ceea ce înseamnă în mod explicit că validitatea legii nu are nimic de-a face cu faptul că ea este sau nu intrinsec „morală” ori „dreaptă” – altfel spus, nu are nimic de-a face cu meritele sale. Chiar şi o lege absolut proastă – şi sunt multe de felul acesta – este validă dacă autorităţile corespunzătoare au adoptat-o. În Anglia a existat o foarte influentă şcoală a pozitiviştilor legali, începând cu Bentham, trecând prin John Austin (1790-1859) şi ajungând până la Herbert Hart (1907-1992).

Mult mai apropiat ca sens este pozitivismul lui Comte. Într-adevăr, el a inventat numele „pozitivism”. Pentru Comte, ca şi pentru pozitiviştii logicieni din Cercul de la Viena de mai târziu, pozitivismul reprezintă concepţia potrivit căreia singura cunoaştere demnă de acest nume provine din surse ştiinţifice empirice, din experienţa organizată sistematic şi logic a fenomenelor na tu rale. Un corolar este respingerea metafizicii şi teologiei ca surse ale cunoaşterii. Diferenţa dintre pozitivismul comtean şi cel al Cercului de la Viena constă în faptul că primul a fost o viziune asupra politicii şi teoriei sociale, în timp ce pozitiviştii vienezi erau interesaţi de filosofía ştiinţei şi de epistemologie.

Comte nu a pretins că pozitivismul ar fi fost creaţia sa; ei considera că Galileo, Bacon, Descartes şi Newton – ba chiar

oricine avusese o contribuţie originală în domeniul cunoaşterii – erau fondatorii pozitivismului, în ciuda faptului că nu folosiseră cuvântul. Comte credea că încercările umanităţii de a explica lumea trecuseră prin trei faze istorice: o fază teologică timpurie, bazată pe explicaţii supranaturale, o fază metafizică, în care s-au făcut primele eforturi speculative de explicare naturalistă în termenii unor forţe şi principii necunoscute, şi, în final, stadiul pozitiv, în care s-a ajuns la înţelegerea ştiinţifică a legilor ştiinţifice care guvernează lumea.

Alături de Hegel, Marx şi alţii, Comte credea că legile care guvernează comportamentul indivizilor şi al societăţilor erau tot atât de ştiinţifice precum cele descoperite în ştiinţele naturale. A făcut o analogie cu medicina, dezvăluind treptat cauzele bolii, până atunci necunoscute. Munca sa timpurie a atras atenţia şi aprobarea lui John Stuart Mili, G.H. Lewes (care a încheiat *Istoria biografică a filosofiei* cu o dedicaţie făcută lui Comte), George Eliot, T.H. Huxley şi alţii. El şi viziunile sale au devenit celebri, iar în cele din urmă faima i s-a urcat la cap; Comte a decis că, întrucât pozitivismul trebuia să înlocuiască religia şi deoarece atracţia religiei şi influenţa ei asupra oamenilor se bazau pe ritualuri, venerare, imnuri, frecventarea bisericii, sfinţi, martiri şi tot restul, pozitivismul trebuia să o concureze cu aceleaşi arme. Ca atare, a întemeiat o religie seculară, Religia Umanităţii, având un catehism, un calendar de sfinţi, preoţi, ritualuri, rugăciuni, sacramente şi lăcaşuri de cult. Cu excepţia lui Dumnezeu şi a lui Hristos, el a împrumutat toate caracteristicile Religiei Umanităţii din catolicismul Franţei natale. Susţinătorii serioşi ai atitudinilor sale ştiinţifice anterioare cu privire la societate şi politica publică s-au îndepărtat, iar demersul s-a prăbuşit în ridicol. Anumite aspecte ale acestei intenţii au fost inspirate şi valoroase; execuţia însă nu s-a ridicat la nivelul intenţiei.

MILL (1806-1873)

În *Autobiografia* sa, John Stuart Mill vorbeşte despre educaţia riguroasă pe care a primit-o de la tatăl său, James Mill, colaboratorul lui James Bentham. Mill a început să studieze greaca la vârsta de trei ani, latina la opt, iar la zece ani le preda fraţilor săi mai mici matematica, istoria şi clasicii. Istoria a fost marea lui dragoste, dar citea şi lucrări ştiinţifice şi compunea poezie (la insistenţa tatălui – prima sa lucrare poetică, scrisă la vârsta de 12 ani, a fost o continuare a *Iliadei*).^

Tatăl lui Mill a fost autorul monumentalei şi influentei *Istorii a Indiei britanice.* Mill senior nu a vizitat niciodată India şi era critic – sau chiar ostil – faţă de aproape orice era indian, dar, cu toate acestea, cartea sa a fost folosită de britanici în India, ca un ghid pentru conduita Rajului.

Ca şi Bentham, Mill senior a fost un om pentru care teoria era superioară realităţii; educaţia neobosită pe care i-a oferit-o fiului său precoce ilustrează acest fapt. Inevitabil, tânărul Mill a suferit o cădere nervoasă; la douăzeci de ani s-a trezit afundat într-o „apăsătoare deprimare",^ iar scopul pe care şi-l fixase în viaţă, şi anume de a promova justiţia socială, „încetase să farmece".^ Ceea ce l-a salvat din această depresie şi i-a alungat gândurile suicidare asociate a fost poezia lui Wordsworth. Aceasta l-a învăţat să preţuiască ceea ce a lipsit cu totul din instruirea primită din partea tatălui său: „cultura internă a individului" ca parte importantă a procesului prin care scopul măreţ al fericirii, „piatra de încercare a tuturor normelor de conduită"^, poate fi atins.

Fericirea poate fi atinsă, spunea Mill, nu urmărind-o – „Intrebaţi-vă dacă sunteţi fericiţi şi veţi înceta să fiţi astfel" –, ci căutând să aduci fericire altora, ajutând la progresul omenirii sau urmărind scopuri ce au valoare în sine, artistice sau de alt fel. Fericirea va veni în urma acestor activităţi; va fi „inhalată odată cu aerul pe care îl inspiraţi".^ Această viziune stă la baza liberalismului lui Mill şi a versiunii sale despre

etica utilitaristă.

Mill s-a născut la Londra, în 1806 şi a crescut în aerul rarefiat al marilor scheme de reformă socială, legală şi politică ale lui Bentham şi ale tatălui său. Fiind un nonconformist religios (deşi personal se declara agnostic), nu a putut merge la Oxford sau Cambridge, deoarece nu era de acord cu normele Bisericii Anglicane. A urmat cursuri la University College din Londra, instituţie fondată de tatăl său şi de Bentham, printre alţii, dar nu a obţinut o diplomă de absolvire. În schimb, s-a alăturat Companiei Britanice a Indiilor Orientale, pentru care a lucrat, ocupând poziţii din ce în ce mai înalte, dmp de aproape treizeci de ani. Mill nu a fost de acord cu schimbarea operată în interiorul administraţiei Indiei în 1858, când Coroana a preluat controlul direct asupra Companiei, în consecinţă refuzând o poziţie în Consiliul Indiei.

În 1851, Mill s-a căsătorit cu Harriet Taylor, femeia care fusese obiectul afecţiunii sale mulţi ani, dar care până atunci fusese măritată cu un alt bărbat. Ea i s-a alăturat în munca de cercetare şi în scrierea unora dintre lucrările sale; a murit în 1858. În 1865, Mill a devenit membru al Parlamentului şi a fost primul parlamentar care a propus votul pentru femei. Cartea pe care a scris-o în colaborare cu Harriet Taylor, *Supunerea femeilor,*; unde aborda subiectul egalităţii de gen, a fost publicată în 1869.

Având în vedere stadiul istoric în care se afla ştiinţa la acel moment, lucrarea lui Mill *A System of Logic* (1843) a reprezentat o contribuţie la discuţia asupra metodei ştiinţifice, lucru important, care a atras atenţia altor gânditori, printre care John Herschel şi William Whewell. Alături de eseurile publicate în *Westminster Review,* în care trata o gamă largă de subiecte, cartea sa despre logică şi metoda ştiinţifică l-a ajutat să devină cunoscut. Însă munca pentru care Mill este cel mai adesea amintit se regăseşte în două lucrări scurte şi relativ accesibile: *Despre libertate* (1859) şi *Utilitarismul* {1863).

În *Despre libertate,* întrebarea centrală este următoarea:

Care ar trebui să fie limita puterii pe care o societate o poate exercita în mod legitim asupra indivizilor? Mill considera că indivizii nu au de ce să dea socoteală societăţii pentru lucrurile care-i privesc doar pe ei şi, corelativ, că societatea nu se poate amesteca în treburile indivizilor, cu excepţia cazului în care acţiunile acestora îi pot vătăma pe alţii.^ Luate împreună, aceste premise implică faptul că indivizii ar trebui să fie liberi, dacă nu există un motiv bun pentru care ar trebui să nu fie.

Este firesc să considerăm că acest concept de libertate funcţionează în primul rând în opoziţie cu ideile despre tiranie şi lipsa drepturilor individuale. Mill a susţinut că libertatea trebuie apărată şi împotriva constrângerilor sociale de a te conforma, cu precădere împotriva celor morale. Oamenii ar trebui să fie liberi să trăiască după cum preferă, afirma el, atât timp cât nu le fac altora vreun rău, fiindcă aceasta permite cea mai cuprinzătoare explorare a căilor prin care fiinţele umane pot trăi în prosperitate.

Mill este privit ca un „liberal clasic” datorită acestei perspective şi, în conformitate cu ea, a susţinut abolirea sclaviei. Pe de altă parte, trebuie remarcat faptul că a considerat că o guvernare autoritară asupra unor populaţii aflate în „etape înapoiate din dezvoltarea societăţii” este legitimă.^ Mai mult decât atât, a stârnit controverse, afirmând că îi putem răni pe ceilalţi nu doar prin ceea ce facem, ci şi prin ceea ce nu reuşim să facem.^ Acest fapt permite societăţii să-i constrângă pe oameni să facă diverse lucruri, cum ar fi să meargă la şcoală, să-şi plătească taxele şi să se abţină de la fumat în locuri publice.

O caracteristică admirabilă a lucrării *Despre libertate* este apărarea libertăţii de expresie, pe care Mill o considera fundamentală pentru societatea civilă şi pentru progres. Cenzura ar putea avea ca rezultat necunoaşterea unor adevăruri importante, susţinea el, şi, în lipsa unei dezbateri libere, ideile se pot închista în simple dogme.^®

Mill este unul dintre principalii susţinători ai unei forme de

utilitarism în etică, perspectiva conform căreia acţiunile devin corecte sau greşite prin consecinţele lor. Kant adusese argumente în favoarea unei perspective deontologice: corectitudinea şi incorectitudinea ţin de intenţiile agentului şi trebuie urmărit în ce măsură comportamentul pe care îl produc se conformează unor reguli morale universalizabile, independent de consecinţele lor. În schimb, consecinţioniştii susţin că n ic iun act nu este în mod intrinsec corect sau greşit şi că singura măsură a valorii morale este rezultatul. Ca şi consecinţioniştii, utilitariştii afirmă că măsura valorii morale a unei acţiuni este gradul în care ea promovează un rezultat pozitiv, scopul oricărei acţiuni care caută să fie valoroasă din punct de vedere moral fiind „cea mai mare fericire pentru cât mai mulţi". Acesta este principiul utilităţii.

Mill a împărtăşit cu predecesorii săi utilitariştii viziunea că ceea ce este bun este fericirea şi că aceasta constă în „plăcere şi în absenţă a durerii".^ însă această perspectivă hedonistă (bazată pe plăcere) nu este una egoistă, ci ţine seama şi de celălalt; Mill a susţinut că decizia în privinţa potenţialităţii unei acţiuni de a maximiza sau nu fericirea pentru un număr cât mai mare de oameni ar trebui luată din perspectiva unui observator binevoitor şi dezinteresat.

Ideea lui Bentham de „calcul al fericirii" a fost criticată, pentru că un porc ar obţine un rezultat mai înalt pe scala fericirii dacă ar avea destul gunoi şi noroi de care să se bucure. Mill a răspuns acestei critici, argumentând că există plăceri „superioare" şi plăceri „inferioare" şi că persoana cea mai potrivită pentru a judeca şi distinge care dintre ele intră într-o categorie sau alta este aceea care a avut experienţa amândurora. O persoană care cunoaşte doar plăcerile inferioare cunoaşte numai o parte a întrebării; iar o persoană care cunoaşte plăcerile superioare şi care, drept rezultat, are o conştiinţă şi sentimente rafinate nu va putea obţine plăcere din lucruri de bază.^

Această viziune elitistă nu se prea potriveşte cu ceea ce este cunoscut în mod normal despre psihologia umană, dat

fiind că unele dintre aceste „plăceri superioare” – să-l citeşti pe Eschil în original, să mergi la operă – pot părea muncă grea pentru unii, pe când dorinţa de a te cufunda într-o canapea, în faţa televizorului, cu o băutură în mână, este resimţită suficient de des chiar şi de cei mai riguroşi epicurieni.

Mill a fost un utilitarist clasic sau „acţionai”, considerând că măsura valorii morale a unei acţiuni este dată de consecinţele acesteia. Această perspectivă nu este în totalitate în acord cu alte două convingeri pe care le avea, şi anume că niciun individ nu este „mai special” decât altul atunci când vine vorba de măsurarea consecinţelor acţiunilor şi că un principiu fundamental al libertăţii este faptul că drepturile tuturor ar trebui respectate. O perspectivă utilitaristă crudă ar putea părea că justifică neglijarea drepturilor şi intereselor celor aflaţi în minoritate în orice chestiune – dacă ai putea salva şase oameni omorând cinci, conform utilitarismului crud, ar trebui s-o faci. În consecinţă, unii utilitarişti au abandonat „utilitarismul acţionai” în favoarea „utilitarismului normativ”, o perspectivă ce spune că ar trebui să trăim conform unor reguli care, în mod generic, vor produce fericirea cea mai mare pentru cel mai mare număr de oameni, chiar dacă uneori, o anumită acţiune nu va face asta. Insistenţa lui Mill asupra drepturilor minorităţilor şi a valorii egale a tuturor oamenilor este mai degrabă conformă cu utilitarismul bazat pe reguli, decât cu propria sa variantă.

Bertrand Russell, căruia Mill i-a fost naş, a spus despre el că a meritat imensa reputaţie pe care a avut-o în timpul vieţii, datorită virtuţilor intelectuale, probităţii morale personale şi viziunii sale elevate asupra scopului vieţii. Este greu să nu fim de acord cu el. Mill merită, fără îndoială, reputaţia de care încă se bucură, datorită apărării libertăţii individuale şi promovării cauzei femeilor.

MARX (1818-1883)

Karl Marx a fost descendenml unei familii de rabini care a servit comunitatea evreiască din Trier, în landul Rhenania-Palatinat din Prusia, încă de la începutul secolului al XVIII-lea. Tatăl său, Heinrich Marx, a fost primul din această succesiune care a rupt-o cu tradiţia, devenind avocat şi proprietar de podgorie şi făcând chiar şi pasul revoluţionar al convertirii la luteranism: numele său de botez, „Herschel”, a fost înlocuit cu prenumele „Heinrich”. Mama lui Marx, Henriette Pressburg, era fiica unei bogate familii olandeze, tot de origine evreiască, înrudită cu familia Philips, al cărei nume avea să devină celebru în secolul următor, pentru fabrica sa de produse electronice. Mai târziu, când Marx a trăit în exil, in sărăcie, la Londra, rudele Philips i-au oferit un sprijin financiar generos. Henriette şi-a urmat soţul, convertindu-se şi ea la luteranism.

Tatăl lui Marx era interesat de filosofie şi de reforma politică. Cei nouă copii ai săi au fost şcoliţi în familie în primii ani, apoi Heinrich i-a trimis pe fiii săi la Friedrich-Wilhelm Gymnasium, al cărei director, un alt gânditor liberal şi inspirat de Iluminism, îi era prieten. Şcoala era ţinută sub observaţie de autorităţi din pricina promovării opiniilor liberale în rândul studenţilor; în perioada în care Marx s-a aflat acolo, poliţia a făcut o descindere în şcoală, iar un număr de profesori a fost dat afară. Acest context concordă cu direcţia pe care o va urma in cele din urmă Marx. Dar, la momentul când s-a înscris la Universitatea din Bonn, la vârsta de şaptesprezece ani, el nu devenise încă radicalul de mai târziu.

Scutit de serviciul militar din cauza unei predispoziţii la infecţii toracice, Marx şi-a trăit viaţa de student tipic epocii sale, chiulind de la cursuri, luptându-se într-un duel şi fiind arestat pentru beţie. Tatăl său l-a obligat să se transfere la Universitatea din Berlin, avertizându-l să-şi ia studiile mai în serios. Marx dorise să studieze filosofia şi literatura, dar tatăl său insistase ca el să aleagă dreptul. În momenml transferului la Berlin, Marx avea un motiv în plus să devină mai serios: o ceruse în căsătorie pe Jenny von Westphalen, fiica unui aristocrat căruia i-a dedicat mai târziu dizertaţia sa doctorală.

La Universitatea din Berlin, ca de altfel în majoritatea cercurilor intelectuale din Europa acelor zile, în centrul discuţiilor se aflau ideile hegeliene. Marx s-a alăturat unui grup de radicali, care a devenit cunoscut sub numele de „tinerii hegelieni”, fiind constituit în jurul lui Bruno Bauer şi Ludwig Feuerbach. Tinerii hegelieni nu erau epigoni necritici ai lui Hegel; ei au adoptat mai degrabă metodologia lui dialectică şi în foarte mică măsură viziunile sale metafizice. La acea vreme, interesele literare ale lui Marx erau încă vii; a scris o nuvelă, o piesă de teatru şi o serie de versuri amoroase adresate lui Jenny von Westphalen. Însă a început să- şi concentreze tot mai mult atenţia asupra filosofiei. împreună cu Bauer a lucrat la o ediţie a
Prelegerilor de filosofie a religiei a lui Hegel, iar în dizertaţia sa doctorală a adus argumente în favoarea „autorităţii suverane” a filosofiei {un citat pe care l-a luat din Hume) asupra cercetării, in general, şi a teologiei, in special. Deşi personajul principal căruia ii este dedicată dizertaţia e tatăl lui Jenny von Westphalen, el nu e totuşi singurul; ea îi este dedicată şi „celui mai nobil sfânt şi martir din calendarul filosofic”, Prometeu – cel care a furat zeilor focul şi l-a oferit omenirii –, ale cărui cuvinte sunt citate de Marx în prefaţă: „Într-un cuvânt, urăsc
■cc -ţQI
pe toţi aceşti zei .‘U-L

Speranţele lui Marx la o carieră academică au fost zădărnicite de ostilitatea crescândă faţă de radicalismul tinerilor hegelieni. Asta l-a determinat să devină jurnalist, mutându-se la Köln, unde lucrează pentru ziarul *Rheinische Zeitung.* Vederile sale politice şi opiniile despre economie i-au fost acutizate de această experienţă, pe de-o parte prin examinarea condiţiilor concrete din societate, iar pe de alta, din pricina tratamentului pe care ziarul l-a suferit din partea autorităţilor, care l-au interzis în scurt timp. Marx s-a mutat la Paris, pentru a se alătura redacţiei unui jurnal şi mai radical, *Deutsch-Französische Jahrbücher,* pentru care fusese recrutat

şi Mikhail Bakunin. A contribuit cu două dintre cele mai semnificative lucrări timpurii ale sale la singurul număr tipărit vreodată. La Paris l-a cunoscut pe Friedrich Engels, iar cei doi au început imediat ceea ce se va dovedi o colaborare pe viaţă. *Situaţia clasei muncitoare din Anglia* a lui Engels l-a convins pe Marx că proletariatul ar putea fi vehiculul revoluţiei necesare pentru a aduce justiţie socială şi economică prin grăbirea procesului dialectic care trebuia, din perspectiva sa asupra inevitabilităţii istorice, să producă această stare de fapt.

În lucrările pe care Marx le-a scris în Paris şi Bruxelles între anii 1843 şi 1848, printre care *Manuscrisele economice şi filosofice* şi *Tezele despre Feuerbach,* studierea amănunţită a economiei, a economiei politice şi a istoriei au alimentat dezvoltarea ideilor care se vor concretiza în cea mai importantă lucrare a sa: *Capitalul.* Cercetătorii lui Marx au căzut de acord asupra desemnării *Ideologiei germane,* cartea pe care a scris-o împreună cu Engels, drept cea care marchează ruptura lui de tinerii hegelieni şi de idealismul filosofic, afirmând în schimb un concept de proces istoric determinat în întregime de condiţiile materiale de viaţă. Această carte a fost un preludiu la cea mai renumită dintre lucrările comune Marx-Engels, *Manifestul comunist,* publicat la începutul anului 1848, cu câteva luni înainte de izbucnirea unei serii de revoluţii în Europa.

Marx moştenise bani din averea tatălui său, pe care îi folosea acum pentru a oferi ajutor direct cauzei revoluţionare şi pentru a fonda un ziar în sprijinul acesteia. A fost expulzat din Belgia, bănuit fiind că ar cumpăra arme pentru insurgenţi; întors la Paris, ziarul său a fost curând interzis. În vara anului 1849, el şi Jenny au plecat din Franţa în Anglia şi s-au stabilit la Londra. Şi-a petrecut restul vieţii acolo, susţinut în principal de Engels, dar trăind într-o mare sărăcie. La început a continuat promovarea activităţilor revoluţionare în cadrul Dgii Comuniste şi printre socialiştii germani exilaţi la Londra. Timp de câţiva de ani a fost corespondentul *New York Daily*

Tribune, un ziar citit de clasa muncitoare din Statele Unite. Munca era intermitentă şi prost plătită, însă i-a oferit lui Marx un public mai larg.

Activitatea politică, de pildă, asumarea unui rol de conducere în Asociaţia Internaţională a Muncitorilor {Prima Internaţională) au consumat o mare parte din timpul şi energia lui Marx, nu în ultimul rând din cauza faptului că, odată cu diminuarea activităţii revoluţionare în toată Europa, activiştii au început să se certe între ei pe chestiuni de strategie şi direcţie. Marx s-a opus încercării lui Bakunin de a împinge Internaţionala în direcţia anarhismului şi a câştigat. Până atunci însă, succesul lucrării sale *Contribuţii la critica economiei politice* (1859), care anticipează *Capitalul,* aflat încă în faza de manuscris, îl convinsese pe Marx să-şi dedice energia acestuia din urmă. Printre alte lucruri, socotea că eşecul revoluţiei în Europa cerea o examinare a capitalismului însuşi.

Sănătatea precară, sărăcia, dezamăgirea în politica practică şi munca neîncetată îi erau cunoscute lui Marx încă din smdenţie. Este de admirat camaraderia pe care Jenny von Westphalen i-a oferit-o pe parcursul vieţii, în care a născut şapte copii, dintre care au supravieţuit doar trei. Indiferent de părerea pe care am avea-o despre moştenirea crucială lăsată de Marx, nu putem să nu fim de acord cu două lucruri: că viaţa lui a fost una aparte şi că ea dovedeşte cum filosofia poate să schimbe lumea – după cum a declarat el însuşi că trebuie s-o facă.

Principalele eforturi ale lui Marx au fost împărţite între activismul politic practic şi teoria care oferea justificarea lui. O schiţă a activismului este prezentată mai sus. Componenta teoretică a muncii sale se împarte între examinarea tehnică a chestiunilor economice şi o varietate de subiecte cu un interes filosofic mai general. Cele trei volume ale *Capitalului* sunt aproape în întregime dedicate primelor. Ele conţin discuţii ample despre producţia de mărfuri, care necesită existenţa pieţelor şi diviziunea muncii, distincţia dintre valoarea de

utilizare şi valoarea de schimb şi teoria valorii muncii care stă la baza sa, natura capitalismului, argumentul că plusvaloarea este sursa profitului şi alte subiecte conexe. Criticii identifică erori tehnice în lucrarea lui Marx, însă anumite aspecte ale discursului său – tensiunea dintre muncitor şi capitalist, primul urmărind să obţină salarii mai mari, iar cel de-al doilea, profituri mai mari, şi natura instabilă a ciclurilor economice – continuă să fie convingătoare.

Ideile filosofice a lui Marx au fost la fel de influente. Unele dintre cele mai importante sunt prezentate în cele ce urmează.

Există critici ai liberalismului atât la dreapta, cât şi la stânga spectrului politic. Liberalismul este filosofia politică ce valorizează libertatea individuală, egalitatea, statul de drept, democraţia, libertatea religioasă şi respectarea unor drepturi, precum cel la intimitate, libertatea de expresie, libertatea presei şi dreptul la întrunire. Criticile la adresa lui venite dinspre dreapta politică sunt cele la care te-ai aştepta din partea cuiva care caută un control sporit şi uniformitate în rândul populaţiei, subordonând preferinţele individuale cerinţelor moralităţii convenţionale, loialităţii şi patriotismului, un stat înregimentat, poate valori militare şi aşa mai departe: gândiţi-vă, de exemplu, la un stat fascist din istoria recentă. În această privinţă, un stat fascist nu diferă cu mult de unul comunist autoritar – este ca şi cum aripile opuse ale politicii se curbează atât de mult, încât ajung să se unească şi să devină insesizabile în efectele lor practice, deosebindu-se doar la nivel de retorică.

Marx oferă o critică a liberalismului dintr-o perspectivă de stânga. În eseul „Despre problema evreiască”, el critică argumentul lui Bruno Bauer că religia este un obstacol în calea emancipării umane. Bauer avea ca ţintă principală reintroducerea interdicţiilor împotriva evreilor, nu pentru că ar fi fost antisemit, ci pentru că în viziunea sa toate religiile ar trebui interzise; scrierile lui exprimă un ateism robust şi o concepţie laică militantă. Marx i-a răspuns, făcând distincţie

între emanciparea politică şi cea umană. Prima constă in a le acorda oamenilor drepturi pentru a-i proteja împotriva altor oameni sau instituţii care i-ar putea prăda, iar ce-a de-a doua constă în promovarea comuniunii şi camaraderiei, astfel încât oamenii să nu aibă nevoie să fie protejaţi unii de alţii.

Evident, Marx a considerat liberalismul un pas înainte faţă de alte forme de societate mai represive, marcate de discriminare religioasă şi conflict, dar credea că liberalismul insuşi era o barieră în calea adevăratei emancipări, prin aceea că punea ziduri de protecţie între oameni, în loc să promoveze apropierea lor. Într-o stare socială perfectă, aceste ziduri nu vor mai fi necesare, spunea el, fiindcă armonia va învinge, iar oamenii se vor înţelege. Această idee atractivă nu este plauzibilă. Gândul că natura umană ar putea atinge un astfel de nivel de perfecţiune încât să nu fie nevoie de măsuri pentru a-i proteja pe cei slabi de cei puternici, să nu mai necesite promovarea activă a echităţii, să nu aibă nevoie de metode de rezolvare a fricţiunilor atunci când diversitatea intereselor şi dorinţelor umane generează conflict este unul utopic: putem înţelege de ce unii preferă să mizeze pe o perspectivă liberală.

Una dintre cele mai cunoscute afirmaţii ale lui Marx spune că religia este „opiu pentru popor". Aceasta apare in Introducerea lucrării sale „Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului", unde afirmă că „critica religiei este premisa oricărei critici" şi că omul şi societatea sunt creatorii religiei, care este astfel o „concepţie răsturnată despre lume".^ Omenirea suferă sub orânduiri sociale şi economice opresive, iar sentimentul religios este „expresia mizeriei reale şi totodată protestul împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este şi spiritul unor orânduiri lipsite de spirit. Ea este *opiu* pentru popor" Sarcina filosofiei, spune el, este de a demasca religia prin demascarea surselor suferinţei: „Suprimarea religiei, a acestei fericiri *iluzorii* a poporului este cerinţa *adevăratei* lui fericiri".^

Pentru a realiza asta, baza materială a istoriei trebuie să fie înţeleasă, pentru a vedea cum adevărata comuniune dintre oameni a fost până atunci obstrucţionată de opresiunea politică şi economică a maselor. înţelegerea acestui fapt îi va încuraja pe oameni să se elibereze printr- un act de revoltă împotriva acelei opresiuni.

Aceste idei au apărut în contextul reflecţiilor lui Marx asupra afirmaţiei lui Feuerbach, frapantă şi controversată atunci când a făcut-o, deşi nu a fost primul care a spus asta, respectiv că Dumnezeu şi religia sunt invenţii umane. O altă declaraţie foarte citată a lui Marx apare tot în contextul analizei lui Feuerbach: „filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba".^ *Tezele despre Feuerbach* formulează succint critica pe care o face Marx atât filosofiei materialiste, cât şi celei idealiste de dinaintea sa. Deşi era el însuşi un materialist în concepţiile sale metafizice, Marx a acuzat materialismul că a eşuat să recunoască felul în care gândirea şi acţiunea oamenilor contribuie la natura realităţii pe care o percep. Idealiştii înţeleseseră că oamenii fac asta, dar au tras concluzia greşită că realitatea însăşi este ideală. Greşeala lor a fost că nu au înţeles faptul că activitatea umană este activitate materială care afectează lumea fizică reală: săpând tuneluri pentru a scoate minereuri din adâncurile ei, tăindu-i pădurile, schimbând cursul râurilor sale. Această imagine a relaţiei umanităţii cu natura este *materialismul istoric,* o relaţie de muncă, de efort, de muşchi şi sudoare.

Gândirea lui Marx se bazează atât de mult pe o anumită concepţie despre istorie, încât, deşi nu există niciun text unic în care să o expună, ea poate fi reconstituită din diverse lucrări ale sale, în special din cele timpurii, scrise în colaborare cu Engels, *Ideologia germană* (1845) şi canonica *Critică a economiei politice* (1859)- Ambele exprimă aproximativ aceeaşi perspectivă asupra condiţiilor materiale ale existenţei umane menţionate mai sus, însă ii alătură ideea că, pe măsură ce condiţiile de producţie se schimbă de-a

lungul timpului, se schimbă şi relaţiile umane. Pe măsură ce oamenii devin mai conştienţi de felul în care vieţile lor sunt influenţate de circumstanţele economice in care trăiesc, ei vor deveni şi mai capabili, spune Marx, să se elibereze de opresiunea acelor circumstanţe.

Procesul istoric este unul dialectic, in care contradicţiile dintre interesele materiale ale diferitelor pături ale societăţii – ţăranii şi proprietarii de pământ în feudalism, muncitorii şi capitaliştii în capitalism – se exprimă sub forma conflictelor, într-o dinamică reprezentabilă sub forma unei mişcări hegeliene a tezei şi antitezei, care produce o sinteză care, la rândul ei, este teza unei noi antiteze şi aşa mai departe – într-o secvenţă de „negare a negaţiilor", cum a numit-o Engels –, până când această evoluţie deterministă are ca rezultat o stare pură de comunism în care staml „se ofileşte", fiindcă buna înţelegere dintre oameni va face inutile legile şi guvernul.

Aceasta este perspectiva standard, influenţată de interpreţi ulteriori ai lui Marx, cel mai important dintre ei fiind Lenin. Opiniile experţilor în Marx diferă când vine vorba despre existenţa unei filosofii a istoriei, intrebându-se care ar fi aceasta, dacă există vreuna. Unii spun că, atunci când scrie despre anumite întâmplări istorice, el nu le plasează într-un model fix al desfăşurării istorice; un exemplu citat este eseul „Optsprezece brumar al lui Louis Napoleon", pe tema evenimentelor revoluţionare din Franţa, între anii 1848 şi 1851. Numai că remarcile de început ale acestui eseu sugerează altceva: „Oamenii îşi făuresc ei înşişi istoria, dar şi-o făuresc nu după bunul lor plac şi în împrejurări alese de ei, ci in împrejurări care există independent de ei, împrejurări date şi moştenite din trecut. Tradiţiile tuturor generaţiilor trecute apasă ca un coşmar asupra minţii celor vii".^

Cu toate acestea, ideea că procesul istoric este unul determinist – că societatea trebuie să ajungă inevitabil la comunism, ca destinaţie finală – poate fi cu greu corelată cu ideea că proletariatul trebuie să se implice în revoluţie pentru

a o înfăptui; căci dacă cineva încearcă să spună că asta nu este decât o încurajare pentru a grăbi procesele istoriei contrazice astfel punctul de vedere potrivit căruia acele procese sunt necesare. Pe de altă parte, poate că Marx nu s-a gândit că materialismul istoric este un proces determinist; dar atunci analiza procesului prin care feudalismul a fost înlocuit de capitalism şi viziunea conform căreia anumite societăţi nu erau încă pregătite pentru revoluţie, fiindcă nu atinseseră nivelul de industrializare necesar pentru existenţa unui proletariat urban, par să oblige la o interpretare a lui în cheie antitetică.

Deşi analiza muncii pe care o face Marx este esenţială pentru teoria economică şi politică pe care o elaborează, aceasta are şi o dimensiune filosofică puternică. În lucrarea din 1844, *Manuscrise economico filosofice,* el îşi expune punctul de vedere despre *alienare* şi afirmă că muncitorii dintr-un sistem capitalist suferă de alienare în patru feluri: ei sunt alienaţi de lucrurile pe care le produc, de satisfacţia muncii, pentru că munca lor este dură şi neplăcută, de exercitarea puterilor lor naturale şi de alţi oameni, cu care relaţia lor devine mai degrabă una de schimb, decât de reciprocitate. În sistemul capitalist, susţine el, totul are legătură cu alienarea – chiria, salariile, profitul şi celelalte. Alternativa pe care o preferă nu este în întregime schiţată, dar se axează pe ideea muncii care este aducătoare de satisfacţii pentru muncitor şi care satisface in mod autentic atât propriile nevoi, cât şi nevoile altora.

O ipoteză implicită a întregii opere a lui Marx este aceea că sistemele economice anterioare capitalismului, inclusiv capitalismul însuşi, sunt injuste şi opresive, iar comunismul, dacă este corect realizat, ar fl o stare de fapt bună, fiindcă s-ar baza pe reciprocitate între fiinţele umane – camaraderie, împărţire corectă a resurselor şi libertate adevărată. întrebarea dacă există tipuri de societate care ar putea fi corecte şi bune pentru oameni, fără a mai fi necesar să aşteptăm pentru a vedea dacă speranţele utopice pentru

natura umană pot deveni realitate, rămâne cea mai urgentă întrebare care necesită un răspuns.

NIETZSCHE (1844-1900)

În jurul numelui „Friedrich Nietzsche” se joacă o poveste de geniu şi nebunie, de înţelegere profundă şi de revoluţie filosofică. Scrierile sale au, în mod deliberat, caracterul vaticinar al profeţilor din Vechiul Testament: cea mai lungă lucrare a sa, *Aşa grăit-a Zarathustra*, este scrisă sub forma unei revelaţii aduse din munţi de un proroc. A spune despre Nietzsehe că a fost în egală măsură un dramaturg al ideilor şi un filosof nu pune câtuşi de puţin la îndoială originalitatea şi puterea gândirii sale. Ba mai mult decât atât, prin felul in care se exprima, prin înfăţişarea şi prin biografia sa, el este paradigma gânditorului orbitor, şocându-i dinadins pe cei care-l întâlnesc, făcându-i fie să se simtă ofensaţi, fie să gândească diferit.

Nietzsehe s-a născut în apropiere de Leipzig, în Saxonia, fiind fiul unui pastor luteran care a murit de o boală cerebrală la vârsta de aproximativ treizeci de ani, pe când Nietzsehe avea doar cinci ani. A avut un frate care a murit la scurt timp după naştere şi o soră, Elisabeth, cu doi ani mai tânără, care a jucat un rol important în crearea reputaţiei sale după moartea filosofului.

Deoarece tatăl său fusese angajat al statului (pastorii erau plătiţi din bugetul public), Nietzsehe a primit o bursă la prestigioasa şcoală Schulpforta din Naumburg. Acolo a studiat limbile clasice şi moderne şi muzica, s-a îndrăgostit de poezia lui Friedrieh Hölderlin, pe atunci foarte puţin cunoscută, şi l-a ascultat prima dată pe Richard Wagner. A studiat teologia şi filologia la Universitatea din Bonn, gândindu-se iniţial să devină pastor. Spre marea dezamăgire a mamei şi surorii sale, şi-a pierdut credinţa după ce a citit *Viaţa lui lisus* de David Strauss şi *Esenţa creştinismului* de Ludwig Feuerbach. Prin urmare, s-a dedicat filologiei clasice, ca student al

profesorului Friedrich Ritschi, la Universitatea din Leipzig, unde a făcut o pasiune pentru filosofie, după ce a citit *Lumea ca voinţă şi reprezentare* a lui Schopenhauer.

În 1867, Nietzsehe s-a oferit voluntar într-o divizie de artilerie prusacă, din care a făcut parte timp de un an. Era un călăreţ bun, ceea ce în ochii superiorilor săi reprezenta principala calitate necesară pentru a fi promovat ofiţer. Aceasta ar fi putut să-i fie soarta, dacă, într-o zi, în timp ce încăleca, nu ar fi suferit un accident îndeajuns de grav încât să-l imobilieze vreme de mai multe luni. Aşa că s-a întors la studiile sale, iar la scurt timp după aceea i-a cunoscut pe Richard Wagner şi pe soţia acestuia, Cosima, care vor exercita o mare influenţă asupra lui.

Profesorul său, Ritschi, avea o mare stimă faţă de el şi l-a ajutat să primească un post de profesor la catedra de filologie clasică a Universităţii din Basel în 1869, la vârsta de numai de 24 de ani, farä să-şi fi luat măcar doctoratul. La sugestia lui Rirschl, Universitatea din Leipzig i-a acordat lui Nietzsche un doctorat onorific, pentru a regla cumva situaţia. Prelegerea inaugurală a lui Nietzsche a fost una despre Homer, deşi dizertaţia pe care o scria, dar pe care n-a terminat-o niciodată, era o examinare a surselor folosite de Diogenes Laertios pentru *Vieţile filosofilor.* Richard şi Cosirna Wagner locuiau la Lucerna, nu foarte departe, iar el a devenit un oaspete regulat al casei lor, unde l-a cunoscut, printre alţii, pe Franz Liszt.

La Basel, Nietzsche a făcut cunoştinţă cu marele istoric ai Renaşterii, Jacob Burckhardt, şi cu alte două persoane care au exercitat o mare influenţă asupra gândirii sale, teologul Franz Overbeck, care i-a rămas prieten pe viaţă, şi un filosof rus pe nume Afrikán Spir.

În timpul Războiului franco-prusac din 1870-1871, Nietzsche a servit ca infirmier în armata prusacă, îmbolnăvindu-se din cauza condiţiilor aspre din zona frontului şi contractând, probabil, sifilis la un bordel frecventat de soldaţi. Aceasta se presupune că ar fi sursa problemelor de sănătate care s-au cronicizat ulterior, iar nebunia din ultimul

deceniu al vieţii sale, „paralizia generală a nebunilor”, ar fi fost o consecinţă a infecţiei cu sifilis.

În 1872, Nietzsche a publicat *Naşterea tragediei,* prima sa carte. A fost foarte prost privită de comunitatea academică, fiindcă nu respecta protocoalele standard pentru o lucrare erudită – ceea ce Nietzsche nici nu a intenţionat să fie: el era un filosof speculativ şi polemic, iar această carte a expus poziţia sa în această privinţă. A încercat să se transfere la Facultatea de filosofie, dar fără succes. În prima parte a anilor 1870 a scris eseurile publicate în volumul *Consideraţii inactuale,* care cuprindea inclusiv unul despre Wagner, deşi prin 1876 admiraţia lui pentru Wagner începuse să se mai domolească, deoarece a fost surprins şi dezamăgit de ceea ce considera drept falsa strălucire a Festivalului de la Bayreuth şi autopromovarea lui Wagner.

În 1879, prea bolnav pentru a-şi mai putea îndeplini sarcinile academice de la Basel, Nietzsche s-a pensionat. Tocmai publicase o carte de aforisme intitulată *Omenesc, prea omenesc* şi pendula între Italia şi sudul Franţei, unde îşi petrecea iernile, şi Sils Maria, în Alpi, unde stătea în timpul verii, dedicându-se scrisului. Între 1879 şi 1888, a produs o serie de lucrări majore: *Aurora* (1881), *Ştiinţa voioasă* (1882), *Aşa grăit-a Zarathustra* (1883), *Dincolo de bine şi rău* (1886), *Genealogia moralei* (1887), *Amurgul idolilor, Cazul Wagner, Ecce Homo*, *Antichristul ş\ Nietzsche contra Wagner* (toate în 1888), împreună cu materialele necesare unei cărţi pe care şi-a propus să o numească *Voinţa de putere.* În aceşti ani, a fost asistat de un secretar, Peter Gast (pseudonimul lui Johann Heinrich Köselitz), plătit parţial de prietenul lui Nietzsche, Paul Rée.

Rée şi Nietzsche s-au îndrăgostit de aceeaşi femeie, temperamentala şi talentata Lou Andreas-Salomé, scriitoare şi, ulterior, psihanalistă, prietenă, printre alţii, cu Freud şi Rilke. Nietzsche a cerut-o în căsătorie de mai multe ori, dar relaţia cu ea, ca şi aceea cu Rée, s-a încheiat dureros, fiindcă ea l-a preferat pe Rée. A fost o experienţă amară pentru

Nietzsche, care a aruncat vina nu doar pe cei doi, ci şi pe sora sa, Elisabeth, care s-a amestecat în relaţie, din pricina antipatiei profunde pe care o avea faţă de Andreas-Salomé; aceasta întruchipa genul de femeie modernă pe care Elisabeth, cu atitudinile ei convenţionale sau de-a dreptul reacţionare, nu o putea tolera. Nietzsche şi Elisabeth au avut o relaţie dificilă chiar şi atunci când treceau prin perioade bune, dar, după această întâmplare nefericită, el a spus că simte faţă de ea o „ură autentică”.

Mai târziu, după moartea lui, Elisabeth a ajuns să aibă o influenţă nefastă asupra reputaţiei lui Nietzsche, porrrerizându-l ca pe un soi de nazist *avant la lettre.* Ea s-a căsătorit cu un protonazist zelos pe nume Bernhard Förster, care a plecat împreună cu un grup de arieni blonzi cu ochi albaştri în America de Sud, pentru a crea o rasă superioară, plan zădărnicit de moartea aproape imediată a întregului grup, din cauza bolilor tropicale. În disperare, Förster s-a sinucis. Elisabeth, adoptând numele „Frau Förster-Nietzsche”, a redactat şi publicat lucrările fratelui său, dându-le alura antisemită, naţionalistă, ce anticipa nazismul, pe care şi-o dorea. Nietzsche însă a fost categoric împotriva antisemitismului şi naţionalismului, iar doctrinele sale nu au fost politice, ci etice, aşa cum este descris în cele de mai jos.

Parţial, ca urmare a neînţelegerilor cu editorul său Ernest Sclimeitzner (motivul fiind antisemitismul lui Schmeitzner) şi parţial, din cauza faptului că aproape niciun exemplar al cărţilor sale nu s-a vândut, Nietzsche a început să publice pe cheltuiala proprie. A tipărit patruzeci de exemplare din varianta finală a volumului *Aşa grăit-a Zarathustra* şi le-a făcut cadou prietenilor şi cunoştinţelor. Până în ultimul deceniu al vieţii sale, unul foarte productiv din punct de vedere literar, a continuat să gândească şi să scrie într-un ritm feroce.

Sănătatea precară a lui Nietzsche nu s-a îmbunătăţit prea mult în această perioadă, în care devenise dependent de opiu, pentru a combate insomnia. Spre sfârşitul anului 1888,

prietenii săi erau îngrijoraţi din cauza scrisorilor agresive pe care le trimitea şi a pretenţiilor că descindea din nobilimea poloneză ale cărei virtuţi le moştenise, spunea el, în ciuda interferenţelor a patru generaţii de mame germane. La începutul lui ianuarie 1889, sănătatea sa mentală a suferit un colaps total, din care nu şi-a mai revenit. A trăit sub îngrijirea mamei şi surorii lui, afectat de nebunie şi, în ultimii ani, de o serie de atacuri cerebrale paralizante, până la moartea sa, în 1900. S-a spus că ceea ce l-a împins în final spre nebunie a fost imaginea unui cal bătut fără milă de un vizitiu; el a sărit în ajutorul animalului, încolăcindu- şi braţele în jurul gâtului acestuia şi plângând în hohote.

Preocuparea principală a lui Nietzsche a fost etica, în special felul în care a fost ea înţeleasă de filosofii Antichităţii, şi anume, ca un răspuns la întrebările: Ce fel de persoană ar trebui să fiu? Cum ar trebui să trăiesc? Ce valori ar trebui să-mi modeleze şi ghideze alegerile, scopurile, viaţa? Aceste întrebări sunt diferite de întrebările centrate pe morală, precum: Ce face ca o acţiune să fie corectă sau greşită? Care sunt principiile moralităţii?

Unora le-ar putea părea surprinzător faptul că etica şi morala, deşi ele sunt intim conectate, se pot distinge în această manieră. Etica este mai incluzivă decât moralitatea; ea are de-a face cu chestiuni de caracter, în timp ce moralitatea se preocupă de acţiuni. Acţiunile noastre vor decurge, bineînţeles, din caracterul nostru, însă scopurile investigaţiei etice (căutarea răspunsurilor la întrebarea: Ce fel de persoană voi fi?) şi ale dezbaterilor despre moralitate (Care este lucrul corect de făcut în acest caz?) sunt, în mod evident, diferite.

Nietzsche credea că valorile civilizaţiei occidentale erau greşite, că fuseseră distorsionate de moştenirea iudeo-creştină a gândirii morale. Criticile lui nu au vizat doar creştinismul însuşi, ci şi pe acei filosofi care acceptaseră mare parte a perspectivei morale creştine, dar pledau pentru o

justificare independentă a ei, care nu cerea o întemeiere teistă.

Drept urmare, declaraţia sa din *Ştiinţa voioasă* că „Dumnezeu a murir”^, n-a fost doar o afirmaţie ateistă, ci o declaraţie în favoarea faptului că tot ceea ce fusese construit pe fundaţiile teismului s-a prăbuşit. Dacă întreaga cultură şi civilizaţie fondată pe creştinism nu mai are nicio bază, atunci este necesară „o revalorizare a tuturor valorilor”.^ Confuzia şi anxietatea vieţii trăite printre ruinele ordinii demolate sunt exacerbate de înţelegerea faptului că ordinea nu numai că nu avea niciun fundament, ci era de fapt dăunătoare: moralitatea ei a subminat, ba chiar a pervertit ceea ce umanitatea putea să fie.

îndreptarea acestui fapt nu este o chestiune uşoară, spunea Nietzsche, dar trebuie făcută. Primul pas este să înţelegem ce s-a întâmplat, iar acest lucru este evidenţiat în *Genealogia moralei.* Cândva, ceea ce era „bun” era determinat conform autoevaluării nobililor, membri ai societăţii „distinşi, puternici, superiori prin poziţie şi spirit”, iar ceea ce era „rău” era asociat cu opuşii acestora, „ceea ce era josnic, meschin, vulgar şi grosolan”.*^ însă această ordine a fost răsturnată de o „răscoală a sclavilor”, stârnită de resentiment—, iar contrastul „bun-rău” predicat de perspectiva aristocratică a fost înlocuit de un nou contrast, între „bine” şi „rău”. Mândria devine un păcat, cei buni sunt cei umili, slabi şi suferinzi – exact cei care fuseseră în sclavie sau în exil. Este bine să fii plin de compasiune şi să ai milă; abnegaţia şi sacrificiul sunt virtuţi – Nietzsche le numeşte virtuţi „neegoisre”—, atât de diferite de afirmarea egoului, care este o virtute nobilă.

În *Antichristul,* el indică sistemul de valori pe care îl propune ca oponent „moralităţii de sclav” introduse de tradiţia iudeo-creştină, întrebând: „Ce este bun? – Tot ceea ce face să crească în om sentimentul puterii, voinţa de putere, puterea însăşi. Ce este rău? – Tot ceea provine din slăbiciune. Ce este fericirea? – Sentimentul a tot ceea ce face puterea să

crească, sentimentul că va fi învinsă o împotrivire. Nu mulţumirea de sine, ci mai multă putere; nu pace în general, ci război; nu virtute, ci iscusinţă”.—

Sora lui Nietzsehe, Elisabeth Förster-Nietzsche, a reuşit să se folosească de astfel de pasaje, care, citite iutr-o manieră incorectă, ar putea fi interpretate într-un mod sinistru.^ Dar, juxtapuse concepţiilor lui Schopenhauer, putem înţelege ce voia să spună. Schopenhauer credea că voinţa de a exista – care pentru el este *noumenon-|A,* realitatea fundamentală – este întotdeauna sortită frustrării, fiind astfel cauza suferinţei ce există pretutindeni în lume. Nietzsehe, în schimb, insistă că *voinţa de a depăşi* această frustrare, de a lupta cu ea şi de a o învinge, astfel încât să poţi trăi, crea şi reuşi, este calea etică. Să te zbaţi şi să doreşti, să vrei să creşti şi să te extinzi sunt lucruri demne; să fii cineva care depune efort şi care astfel depăşeşte barierele aflate în calea creşterii şi extinderii înseamnă să fii un *Übermensch* – „Supraom” în sensul de „om superior” – şi în felul acesta cu adevărat moral.

Ceea ce implică asta, spunea Nietzsehe, este afirmarea vieţii, să fii în stare să spui „da”. Ideea este să trăieşti ca şi cum viaţa e reluată la infinit – ideea „eternei reîntoarceri”, contemplând ceea ce ne face să trăim pe cât de afirmativ, pozitiv şi nobil cu putinţă. Dar asta nu înseamnă să alegi să trăieşti cufundat în iluzii: trebuie să fii sincer cu ceea ce înseamnă să îmbrăţişezi viaţa, fiindcă, pe de altă parte, ea implică suferinţă şi pierdere, durere şi mâhnire. Prin urmare, cere şi curaj. Aceste idei apar în formulări diferite în *Ştiinţa voioasă* şi în *Ecce Homo.*

Însă există un remediu pentru durerea pe care trebuie să o acceptăm atunci când îmbrăţişăm viaţa şi o trăim cu curaj şi adevăr, iar alinarea – după cum a afirmat şi Schopenhauer – este arta: „Avem la dispoziţie arta”, spunea Nietzsehe, „pentru a nu muri din cauza adevărului”. Arta ne ajută să ştim „cum să facem lucrurile frumoase”, fie din poziţia de creatori, fie ca indivizi care se bucură de ea; în a doua categorie, putem fi „poeţi ai vieţilor noastre” şi să ne oferim satisfacţie şi

stil, trarându-ne viaţa ca pe o muncă de creaţie şi conferindu-i valoare estetică, drept parte a caracterului său etic. Iar pentru aceasta este nevoie să fim indivizi autonomi, spirite libere, respingând restricţiile pe care societatea şi moralitatea convenţională caută să le impună.

Nietzsehe nu şi-a expus viziunea în mod sistematic, ci prin polemici şi folosirea unor tropi, precum contrastul dintre atitudinile faţă de viaţă şi artă reprezentate de Apollo şi, respectiv, Dionysos. În lucrarea sa timpurie, *Naşterea tragediei* – despre care avea să spună, mai târziu, că e prost scrisă şi confuză – a susţinut că atât ordinea şi raţionalitatea apolinică, cât şi natura instinctivă, uneori extatică şi adeseori haotică a dionisiacului sunt esenţiale pentru teatru – ba mai mult, că tensiunea dintre ele este sursa tuturor artelor. În vreme ce Eschil şi Sofocle reprezintă punctul culminant al acelei tensiuni fertile, Euripide şi Socrate au acordat întâietate apolinicului în raport cu dionisiacul, raţionalităţii în raport cu sentimentul, punând astfel capăt marii epoci a culturii greceşti.

Unii comentatori văd nihilismul ca fiind central filosofiei lui Nietzsehe. În lumina temelor „afirmaţiei" şi „recurenţei eterne" devine clar că el însuşi nu a fost un nihilist: dimpotrivă, a atacat atât nihilismul, cât şi pesimismul, ca rezultate ale pierderii credinţei în moralitatea tradiţională bazată pe teism, atunci când ea nu este substituită cu nimic. „Lipseşte specia superioară, adică aceea care, prin fecunditatea şi puterea sa inepuizabilă, menţine credinţa în minţile oamenilor", scria el, „specia inferioară – «turmă», «masă», «societate» – se dezvaţă de modestie şi îşi amplifică nevoile până acolo încât să le transforme în valori cosmice şi metafizice. În acest fel este vulgarizată întreaga existenţă, căci, atât timp cât masa guvernează, ea îi tiranizează pe indivizii de excepţie, făcându-i să-şi piardă încrederea în sine şi împingându-i spre nihilism."— Recunoaşterea de către Nietzsehe a problemei generate de respingerea globală a valorilor tradiţionale este exact ceea ce i-a făcut pe filosofi ca

Heidegger să-l considere un nihilist, însă nu asta este ideea: el nu „devalorizează toate valorile”, ci le „revalorizează”.

Ideile pentru care Nietzsehe este cel mai cunoscut – ¡moralistul, supraomul, contrastul dintre moralităţile stăpânului şi ale sclavului, „dincolo de bine şi de rău”, „revalorizarea tuturor valorilor”, „filosofia făcută cu ciocanul” (amintind de Zarathustra – „Sfărâmaţi, sfărâmaţi vechile table”)^ – au fost studiate şi uneori folosite şi adaptate în secolul următor de filosofi din grupările analitică şi continentală. Aşa cum se întâmplă adesea cu gânditorii fertili şi originali, perspectivele generoase ale lui Nietzsche sunt deschise oricui, provenind din orice tradiţie, pentru studiu şi reflecţie; ambele intenţii sunt răsplătite.

IDEALISMUL

În cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost propusă o serie de filosofii idealiste, în special în Marea Britanie, dar şi în Statele Unite. Figurile principale au fost T.H. Green, F.H. Bradley, J.M.E. McTaggarr, James Ward, Bernard Bosanquet şi americanul Josiah Royce. Aceşti gânditori nu au avut aceleaşi opinii, deşi unii (nu toţi) erau de acord cu ideea că realitatea constă esenţialmenre într-o Minte Unică; dar motivaţiile lor pentru adoptarea unor forme de idealism au fost similare. Parţial, ei reacţionau la ceea ce considerau a fi terciul subţire şi dezagreabil de empirism şi utilitarism din cele două secole care precedaseră epoca lor. Parţial, reacţionau la impactul pe care îl aveau asupra plauzibilităţii religiei studiile biblice germane, geologia, biologia darwinistă şi creşterea nivelului general de alfabetizare. Iar parţial, lucrul acesta se întâmpla datorită faptului că erau sub influenţa lui Hegel – chiar şi atunci când aceşti filosofi respingeau în mod explicit eticheta de „hegeliem”, aşa cum a facur-o F. H. Bradley, nu există niciun dubiu că prezenţa lui Hegel în gândirea lor a fost una masivă. De exemplu, concepţiile etice lui Bradley au fost

exprimate într-o serie de eseuri explicit dialectice, care trebuiau citite, spunea el, în ordinea în care au fost tipărite, pentru ca perspectiva lui să fie corect înţeleasă.

Motivaţiile pe care tocmai le-am enumerat erau legate între ele. Cel care a condus riposta a fost T.H. Green (1836-82). Unul dintre studenţii lui Green de Ia Oxford a scris că dominaţia „analizei ştiinţifice” făcea ca totul să pară sec şi lipsit de inspiraţie: „Eram înspăimântaţi; vedeam cum totul intră sub tirania mecanismului raţional abstract... al senzaţional is mul ui individualist... al mecanismului agnostic”, iar întoarcerea la unele forme de idealism care aveau o dimensiune spirituală semnificativă, oferind o nouă perspectivă asupra gândirii despre divinitate şi despre viaţa morală care părea să le salveze pe ambele de implicaţiile reductive şi demitizante ale ştiinţei, a fost, aşadar, adoptată cu entuziasm de unii. Green însuşi a scris un studiu influent despre Hume, în care a caracterizat filosofia acestuia, cu atomismul ei psihologic, drept sceptică şi, ca atare, distructivă în ceea ce priveşte posibilitatea cunoaşterii şi moralitatea socială.

Cauzat parţial de ostilitatea lui Green faţă de empirismul care dominase filosofia britanică de la Locke până atunci, interesul stârnit de publicarea lucrării lui J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, în 1865, a reaprins interesul faţă de idealism. În prefaţa colecţiei *Essays in Philosophical Criticism*, editată de Andrew Seth (cunoscut ulterior sub numele Seth Pringle-Pattison) şi R.B. Haldane în 1883, Edward Caird nota: „Scriitorii acestui volum sunt de acord în credinţa că direcţia de cercetare pe care trebuie să o urmeze filosofia sau în care sunt de aşteptat cele mai importante contribuţii la viaţa intelectuală a omului este cea deschisă de Kant, şi pe care nimeni n-a condamnat-o cu mai mult succes decât Hegel”.

Idealismul este perspectiva metafizică ce susţine că natura fundamentală a realităţii este mentală, adică este *minte* sau *conştiinţă.* La Berkeley (vezi paginile 268—274 mai sus),

lumea există ca idei în mintea lui Dumnezeu; sau – pentru a folosi termenii pe care i-a folosit el însuşi – „spiritul etern" este *substanţa* lumii şi o menţine în existenţă printr-un act de creaţie continuă, şi anume, concepând-o (gândindu-se la ea).— Având în vedere motivaţiile care au determinat turnura idealistă în filosofia de la sfârşitul secolului al XIX-lea, idealismul direct, teist ic al lui Berkeley nu mai era nici pe departe de ajuns. Poate cel mai aproape de el a fost Green, ale cărui idei despre natura fundamentală a realităţii ar putea fi caricaturizate, fără a greşi prea mult, drept o versiune hegelianizată şi internalizată a lui Berkeley.

Green a postulat ideea unei „conştiinţe eterne" şi a descris-o sub forma a două manifestări conectate – sau o singură manifestare, ce poate fi descrisă în două feluri: manifestarea evoluţiei unei voinţe individuale şi manifestarea prezenţei tot mai mari sau actualizarea lui Dumnezeu în lume. El a descris „conştiinţa eternă" ca fiind „legea naturii sau voinţa lui Dumnezeu, sau ideea sa". Green înţelegea „conştiinţa eternă" ca fiind imanentă (intrinsecă) umanităţii şi existând pe deplin doar atunci când oamenii înţeleg cum se cuvine că aceasta se
află înăuntrul lor şi, în consecinţă, contribuie la actualizarea ei. A spune că „divinul există cu atât mai mult cu cât indivizii îl actualizează înăuntrul lor" este aproape acelaşi lucru cu a spune că Dumnezeu există dacă oamenii cred în el; totuşi, o caracterizare a argumentului lui Green mai apropiată de intenţia sa ar fi să spunem că evoluţia conştiinţei de sine a oamenilor constă în procesul prin care Dumnezeu îşi face tot mai simţită prezenţa în lume. Inspiraţia hegeliană a acestei idei este evidentă.

Indivizii trebuie totuşi să înţeleagă în continuare, afirmă Green, că fiecare dintre ei conţine doar o scânteie a conştiinţei eterne şi că realizarea deplină a divinului în lume necesită cooperare şi comuniune. „Şinele" unui individ există ca parte a unei societăţi compuse din şinele tuturor, iar auto realizarea individuală este o contribuţie Ia auto realizarea

tuturor.

Pornind de la ideea caracterului esenţial mente social al fiinţelor umane astfel sugerat, Green a dezvoltat o teorie morală şi politică amplă. Ea se bazează pe ideea că avem liber arbitru, care este pe deplin liber atunci când acţionează pentru a ajunge la cea mai bună şi satisfăcătoare stare pentru el însuşi. Dar lucrul acesta este înrudit cu recunoaşterea faptului că a munci împreună cu semenii tăi implică ideea unui bine comun, pe care o acceptare voluntară a legilor şi obiceiurilor comune îl ajută să se dezvolte. Relaţia dintre individ şi societate este una reciprocă: indivizii împreună formează societatea şi simultan sunt formaţi de ea. Ca urmare, statul, atât la nivel naţional, cât şi local, joacă un rol important, fiindcă oferă circumstanţele în care indivizii pot acţiona în interesul lor superior. Însă statul nu ar trebui să intervină prea mult; rolul său ar trebui să fie, mai degrabă, acela de a susţine drepturile şi responsabilităţile care conduc cel mai bine la realizarea de sine a individului.

Green ocupă un loc important în idealismul secolului al XIX-lea datorită criticii aduse filosofiei lui Hume şi adoptării unei abordări filosofice care, aşa cum li s-a părut contemporanilor săi, putea revigora gândirea morală şi politică pe o bază mai puţin reductivă decât empirismul prevalent la acea dată. Însă nu el a fost portdrapelul noului idealism; acest rol i-a revenit lui F. H. Bradley (1846-1924).

Prima lucrare a lui Bradley s-a concentrat în jurul unor teme din domeniile eticii şi al logicii, dar faima considerabilă de care s-a bucurat în timpul vieţii vine din perspectiva metafizică expusă în *Appearance and Reality* (1893) şi în eseurile ulterioare, în care şi-a extins şi apărat doctrinele. Ideile prezentate în această carte au fost extrem de influente, deşi, mai ales, într-un sens negativ: şi asta fiindcă au provocat o reacţie din partea lui G.E. Moore şi a lui Bertrand Russel, care a dus la apariţia filosofiei analitice a secolului XX.

Bradley a afirmat că modul nostru obişnuit de a gândi şi vorbi despre lume – şi în special discursurile sofisticate ale

filosofilor şi oamenilor de ştiinţă – conţin contradicţii interne care devin vizibile doar atunci când încercăm să dăm un sens sistematic experienţei noastre. Dezvăluirea acestor contradicţii ne obligă să respingem două ipoteze comune: prima, că lucrurile care există în mod independent în lume sunt numeroase, şi a doua, că există indiferent dacă noi (sau altcineva) ştim ceva despre ele. Prima ipoteză este pluralismul, a doua este realismul. Respingerea deopotrivă a pluralismului şi a realismului are drept consecinţă conceperea realităţii ca un întreg unic, pe care el l-a numit .Absolutul" – realitatea aşa cum este în sine şi văzută ca totalitatea atotcuprinzătoare a fiinţei. Termenul este împrumutat direct din *das Absolute* al lui Hegel – şi, analog identificării de către Hegel a *das Absolute* cu spiritul, *Geist*, Bradley a afirmat că Absolutul constă în experienţă sau simţire.

Argumentul lui Bradley pentru respingerea pluralismului şi a realismului se bazează pe descrierea pe care el o face *relaţiilor.* Relaţiile sunt de două feluri: externe şi interne. Exemple de relaţii externe sunt „pe" şi „la stânga". O cană aşezată *pe* o masă nu schimbă cu nimic cana sau masa; un scaun aflat *la stânga* mesei nu schimbă cu nimic nici scaunul, nici masa. Dacă iei cana de pe masă, ea rămâne tot cană; dacă muţi scaunul de cealaltă parte a mesei, el tot scaun rămâne. Relaţiile externe nu afectează natura „reiatei" lor (lucrurile aflate în relaţie unele cu altele). Însă relaţiile *interne* sunt *esenţiale* pentru *relata* lor şi 1 *e fac* ceea ce sunt. Un exemplu este „fratele lui"; nu poţi fi fratele cuiva dacă nu eşti de sex masculin şi nu ai cel puţin un frate sau o soră. ‚A fi căsătorit cu" are ca „relata" ambii soţi; nu poţi fi soţ dacă nu te afli în relaţia de „a fi căsătorit cu" cineva. Divorţează şi nu mai eşti soţ. Relaţiile externe sunt contingente; relaţiile interne sunt necesare, fiind esenţial ca „relata" să aibă natura pe care o au, pentru a se afla în relaţie unul cu altul.

Argumentul lui Bradley este că nu există relaţii externe; şi dacă asta pare să sugereze că totul este legat intern de orice altceva, se poate vedea rapid că nici măcar nu pot exista

relaţii interne. Asta se datorează faptului că nu există *multe* lucruri în realitate (iar asta înseamnă că nu există relaţii, nici măcar unele interne), ci doar un singur lucru, şi anume, *totul'.* Absolutul. Argumentul pentru prima afirmaţie, că nu există relaţii, este cunoscut ca „regresia lui Bradley” şi este cel mai simplu descris după cum urmează: dacă A este legat de B prin relaţia R, atunci A trebuie să fie legat de R printr-o relaţie Rl. Însă atunci A va trebui să fie legat de relaţia Rî printr-o relaţie R2... şi aşa mai departe, în regresie.

Bradley ia o bucată de zahăr drept exemplu de „lucru” care are proprietăţile albeţii, durităţii şi dulceţii. Reiterând argumentul lui Berkeley, el se întreabă care este presupusul „lucru” fundamentai căruia îi sunt inerente aceste calităţi? Există oare o bucată de zahăr lipsită de proprietăţi şi, independent de ea, proprietăţile albeţii, durităţii şi dulceţii care, într- un fel sau altul, îi aparţin? Sau ea este doar un mănunchi de astfel de proprietăţi? Dacă aşa stau lucrurile, ce leagă proprietăţile în mănunchi? O relaţie? Dar care este acea relaţie? El vede aceste întrebări ca putând fi traduse în problema a ceea ce facem atunci când predicăm o proprietate a unui lucru – când predicăm (confirmăm apartenenţa) „albeaţa” bucăţii de zahăr. Dacă albeaţa *este* zahărul – fiindcă este una dintre calităţile componente care, atunci când sunt combinate cu celelalte, constimie zahărul – atunci nu spui nimic; şi dacă spui că albeţea nu este acelaşi lucru cu zahărul, atunci să spui că „zahărul este alb” înseamnă să spui despre zahăr ceva ce nu este. Să observăm faptul că el consideră „este” drept „este al identităţii”, ceea ce înseamnă că atunci când spui „S este P” afirmi că S şi P sunt acelaşi lucru.

Ideea că în relaţiile externe „relata” sunt independente de relaţiile în care se află şi neafectate de ele i părea incoerentă lui Bradley. Dacă relaţia R este separată de *relata* A şi B, atunci – ca mai sus – trebuie să existe o relaţie care să lege *relata* de R... şi, prin urmare, ajungem la regresie. Cam atât pentru relaţiile externe. El arată apoi că ideea de relaţii interne este la fel de incoerentă. Dacă acestea sunt

„întemeiate” în natura „reiatei” lor, trebuie să existe un aspect al acesteia din urmă care le întemeiază. De exemplu, pentru a exista o relaţie de „frate al...”, persoana aflată în această relaţie cu altcineva trebuie să fie de gen masculin şi să aibă cel puţin un părinte comun cu cealaltă persoană; dar apoi aceste „părţi” ale *relatum*- ului – sexul masculin, moştenirea genetică – se află de asemenea în relaţie reciprocă şi fiecare dintre ele este în relaţia de „frate al...”. Dacă aşa stau lucrurile, în ambele cazuri urmează alte regresii.^

Incoerenţa conceptului de relaţii, aşa cum îl vede Bradley, este motivul pentru care el a respins pluralismul. Dacă nu există o pluralitate de lucruri independente, atunci *holismul* este adevărat: există doar un singur lucru şi acest singur lucru este, aşadar, totul. Motivul lui Bradley pentru a crede că acest singur lucru este experienţa sau conştiinţa poate fi reconstruit (el nu oferă un astfel de argument) spunând că, dacă nu ar exista experienţa sau simţirea, atunci nu ar exista un lucru unic, fiindcă există experienţă (fiecare dintre noi o are); şi dacă realitatea nu este ea însăşi experienţă, atunci ar exista mai mult decât un singur lucru – experienţa şi ceea ce este experimentat, care, prin ipoteză, nu este el însuşi experienţă. Dar dacă există un singur lucru şi există experienţa, atunci experienţa trebuie să fie acel lucru. El argumentează că aparenţa diversităţii şi pluralităţii este un artefact al gândului nostru finit şi parţial, care impune distincţii şi diferenţe. Însă acestea, ca şi contradicţiile pe care le observăm când încercăm să ne gândim raţional la ele, sunt reconciliate şi incluse în întreg: toate contradicţiile sunt depăşite şi rezolvate holistic în Absolut.

În gândirea sa etică, Bradley adresează întrebarea: De ce ar trebui să fiu moral? Trebuie remarcat că această întrebare pare să presupună faptul că există moralitate şi chestionează motivul pentru care ar trebui să ne trăim viaţa şi să acţionăm în conformitate cu moralitatea. Răspunsul său este că a fi imoral înseamnă să ajungi la realizare de sine, iar realizarea de sine este tema pe care o abordează în eseurile aranjate în

manieră dialectică, din lucrarea *Ethical Studies* (1876), fiecare dintre ele preluând o sugestie dintr-o altă doctrină etică, doar pentru a o respinge, păstrând totuşi un anumit aspect al ei, care este folositor. Discuţiile ce apar pe parcurs sunt foarte interesante, în special în eseurile „Pleasure for Pleasure s Sake” şi „My Station and its Duties”, însă punctul final al discuţiei este unul nesatisfăcător, deoarece şinele ideal – „şinele cel bun” – nu poate fi atins, fiindcă existenţa sa depinde de răul pe care trebuie să-l înfrângă pentru a fi ceea ce încearcă să fie; şi, din moment ce lucrurile stau aşa, binele suprem nu poate fi atins, fiindcă răul trebuie să existe.

Dintre liderii gândirii idealiste ale căror nume au fost menţionate mai sus, unul a lăsat moştenire o problemă care continuă să le dea de furcă filosofilor. Este vorba despre dovada oferită de J.M.E. McTaggart (1866-1925) că timpul este ireal.

Primele lucrări ale lui McTaggart au fost studii ample asupra lui Hegel. El a publicat trei cărţi şi o scurtă monografie semnificativă despre filosofia lui Hegel, înainte de a da o formă substanţială propriei versiuni de idealism, în lucrarea sa de căpătâi, *The Nature of Existence* (primul volum, apărut în 1921, al doilea, publicat postum, în 1927). De asemenea, McTaggart a fost un admirator al lui Bradley, fiind foarte influenţat de el. În ciuda acestor influenţe recunoscute, ideile pe care le-a elaborat s-au distins prin autenticitatea lor.

Curiozitatea unora faţă de cât de ciudaţi sunt filosofii ar fi considerabil hrănită de felul de a fi al lui McTaggart. Avea o înfăţişare stranie – un cap mare şi un mers târşâit – şi mergea pe tricicletă prin Cambridge, salutând scrupulos toate pisicile, oriunde le vedea. (Într-o totală opoziţie, la Oxford, Bradley trăgea cu revolverul după pisici, dacă acestea îndrăzneau să se aventureze în incinta colegiului său.) McTaggart era un om foarte timid, aşa cum era şi Bertrand Russel în tinereţe; acesta povesteşte că, atunci când McTaggart l-a vizitat prima dată în apartamentul său de la Trinity College, el a fost prea

timid ca să-l invite înăuntru, iar McTaggart, prea timid ca să intre, aşa că McTaggart a stat ceva vreme, legănându-se în faţa uşii.—

Monografia pe care McTaggart a publicat-o în 1893 – mai degrabă o broşură decât o carte –, intitulată *The Further Determination of the Absolute*, afirma că realitatea este spirituală şi eternă şi constă într-o comunitate de spirite care se iubesc reciproc. Aceasta a rămas concepţia sa fundamentală despre realitate, pe întreg parcursul vieţii sale. Opusă perspectivei lui Bradley, ea este mai degrabă o versiune pluralistă şi relaţională a Absolutului, decât una monistă şi holistică.

McTaggart îşi exprimase deja în *Studies in the Hegelian Dialectic* (1896) devotamentul faţă de ideea că timpul nu există, însă argumentele pe care le-a adus acolo nu sunt aceleaşi pe care avea să le expună în celebrul său articol „On the Unreality of Time" din revista *Mind*, în 1908. Argumentul său este următorul.

Există două feluri de a vorbi despre timp; unul presupune o ordonare a evenimentelor într- o succesiune de tipul *mai devreme* şi *mai târziu*, iar celălalt se bazează pe nominalizarea *prezentului* şi organizarea evenimentelor în categorii de tipul *trecut* sau *viitor, in raport cu prezentul.* McTaggart a denumit cel de-ai doilea tip de ordonare, *trecut-prezen*i-*viitor,* „seria A", iar pe primul, de tipul *mai devreme ¡mai târziu de,* „seria B". Apoi a argumentat că dacă timpul este real, avem nevoie de ambele serii, deşi se poate spune că seria A este mai importantă decât seria B. Aceasta se datorează faptului că locul pe care evenimentele îl ocupă în seria B este unul fix: dacă două evenimente X şi Y se află într-o astfel de relaţie încât X s-a produs *mai devreme* decât Y, atunci ele se vor afla pentru totdeauna în această relaţie. Însă nu există timp fără schimbare, iar schimbarea implică evenimente ce se desfăşoară în trecut, traversează prezentul şi trec în viitor. Prin urmare, există schimbare doar dacă există seria A.

Dar seria A implică o contradicţie. Şi asta deoarece ea va fi adevărată pentru orice lucru care se întâmplă, doar dacă acesta trece prin toate cele trei stări, de trecut, prezent şi viitor, dintr-un punct de vedere dat pentru fiecare dintre ele. Dacă ceva *este* (se petrece) acum, *a fost în viitorul* dinainte de momentul de faţă şi *va fi* în trecut când se va fi terminat – dar în trecut el a fost *acum,* iar actualul acum a fost *va fi* din acel punct de vedere – şi *acum* va fi *trecut* atunci când evenimentul a intrat în viitor. Aşadar, pentru orice eveniment X, putem spune că se aplică toate cele trei descrieri ‚X este trecut", „X este prezent", „X este viitor" şi care dintre cele trei este aplicabilă „acum" ţine de alegerea momentului acestui „acum". Două descrieri de acest tip nu pot fi aplicate simultan, fără a se ajunge la contradicţie; dar, pentru că ordonarea lor în termeni de trecut, prezent şi viitor se face în mod arbitrar, nu putem spune care descriere este preferabilă şi, cu atât mai puţin, care este corectă.

Cu alte cuvinte: dacă încerci să argumentezi că X este trecut, prezent şi viitor *la timpuri diferite,* atunci trebuie să foloseşti conceptele seriei A, pentru a selecta un punct din care se poate spune că X este trecut sau prezent, sau viitor; însă folosirea descrierilor seriei A pentru a poziţiona *acel* punct – să-l numim Punctul 1 – în seria temporală ia de bun ceea ce trebuie demonstrat (este circulară) şi generează un regres: după cum se poate vedea, pentru a justifica alegerea Punctului 1 este nevoie să invoci seria pentru a alege un Punct 2 pentru a fixa Punctul 1, dar apoi, pentru a justifica invocarea unui Punct 2 din care să fixezi Punctul 1, ar trebui să invoci seria pentru a fixa Puncml 3... şi aşa la nesfârşit.

Prin urmare, seria A este contradictorie; şi dacă nu poate exista schimbare fără seria A, nu există nicio schimbare; şi dacă nu există nicio schimbare, timpul nu există. Din punctul de vedere al modului (înşelător, după cum cred toţi idealiştii) în care lumea ne apare în experienţă, descrierile evenimentelor în termenii seriei B ca anterioare şi posterioare au o anumită utilitate, după cum are şi folosirea conceptelor

din seria A, dacă ni se dă o specificaţie arbitrară a lui „acum"; dar seria B nu permite schimbarea şi, în consecinţă, este mai puţin fundamentală decât seria A. Cea de-a doua este esenţială pentru natura timpului, dacă există, acesta fiind motivul pentru care natura ei contradictorie este fatală însăşi ideii de timp.

Cu toate acestea, utilitatea seriei B pentru interacţiunea noastră cu felul (înşelător) în care lumea ne apare cere ca noi să explicăm cum se întâmplă asta. McTaggarr o face oferind ceea ce el numeşte „seria C", care este seria B înţeleasă fără referire la timp – altfel spus, fără referire la ideea de schimbare. Seria C pune evenimentele într-o ordine *mai devreme/mai târziu* care este fixă, liniară, asimetrică şi tranzitivă, ceea ce este seria B, cu excepţia faptului că modul nostru obişnuit de a folosi conceptele seriei B poartă cu sine implicaţia, de care seria C se lipseşte, că lucrurile care existau „mai devreme" *au devenit* sau *s-au schimbat* în a fi „mai târziu" – adică, ia tacit forma seriei A.

Perspectivele seriei C asupra evenimentelor (aparente) sunt gânduri sau experienţe, iar McTaggart sugerează (în *The Nature of Existence)* că ele sunt perspective particulare către minţile individuale – minţile care, legate reciproc prin iubire, constituie realitatea; ceea ce sugerează că, deşi experienţele seriei C sunt individuale pentru fiecare minte, ele se coordonează cumva.

Filosofii încă se chinuie cu argumentul lui McTaggart în favoarea irealităţii timpului. Chiar şi cei care doresc să găsească o cale de a demonstra că timpul este real acceptă că distincţia dintre seria A şi seria B trebuie să fie punctul de pornire al acestei discuţii.

Trebuie menţionat în câteva cuvinte şi „ultimul idealist", T.L.S. (Timothy) Sprigge (1932— 2007), ale cărui concepţii, deşi influenţate îndeosebi de Spinoza, Bradley, William James şi Santayana, au fost întru câtva similare cu ale lui McTaggart, ambii crezând că realitatea este în mod fundamental o comunitate de minţi care, prin relaţiile dintre

ele, constituie Absolutul: realitatea este „o conştiinţă divină unică, înăuntrul căreia interacţionează şi se întrepătrund un număr neînchipuit de mare de lanţuri de experienţe finite". Metafizica sa a fost cu totul diferită faţă de felul în care şi-a trăit viaţa: dacă realitatea înseamnă totalitatea experienţelor, experienţa a tot ceea ce există – a animalelor şi a naturii însăşi – este de mare valoare. Cartea sa *The Vindication of Absolute Idealism* (1984) rămâne până în momentul de faţă ultimul monument închinat unei tradiţii filosofice, altminteri eliminată de mişcarea analitică, a cărei apariţie, cel puţin parţial, a fost o reacţie la ea, dar şi o continuare, consolidată şi îmbunătăţită de descoperirile din domeniul logicii şi al ştiinţei, al tradiţiei empirişte pe care idealismul a căutat să o înlocuiască.

PRAGMATISMUL

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, contemporan cu idealiştii britanici, un grup de filosofi din Statele Unite – Charles Sanders Peirce (1839-1914) şi William James (1842—1910) fiind figurile cele mai proeminente – a dezvoltat o perspectivă filosofică pe care a denumit-o „pragmatism". Un adept ulterior al acestei perspective, John Dewey (1859—1952), a continuat linia de gândire propusă de ei şi a devenit influent în perioada interbelică. Mai târziu, mişcarea a traversat o perioadă de inactivitate, înainte ca unele dintre teme să reapară în lucrările câtorva filosofi americani din secolul XX.

Peirce a scris despre felul în care el şi câţiva prieteni de-ai săi au format un „Club Metafizic" în 1870 în Cambridge, Massachusetts, pentru a discuta filosofie. Ei se întâlneau fie în biroul său, fie în cel al lui Wilîiam James, iar printre ceilalţi membri se numărau Chauncey Wright, Oliver Wendell Holmes Jr. şi Nicholas St John Green, pe care Peirce îl creditează drept „bunicul pragmatismului", fiindcă a insistat ca grupul să ia în serios definiţia „convingerii" dată de psihologul-filosof Alexander Bain, ca fiind „aceea pe baza

căreia un om este pregătit să acţioneze”. Peirce scria: „Conform acestei definiţii, pragmatismul este puţin mai mult decât un corolar”. Alexander Bain (1818—1903) a fost un filosof şi psiholog scoţian care s-a numărat printre primii care au aplicat metode ştiinţifice în psihologie (şi care a avut o mare influenţă asupra lui William James în această privinţă). Bain considera că este firesc ca oamenii să creadă şi că îndoiala este o situaţie incomodă, din care cercetarea îi eliberează, conducându-i spre ceea ce el a descris ca „tonul senin, satisfăcător şi fericit al minţii”, care este convingerea. Peirce a adoptat această perspectivă deoarece corespundea opiniei sale că cercetarea este un proces al cărui scop il reprezintă corectarea şi adaptarea comportamentului, în aşa fel încât să fie mai eficient în lume. Problemele apar atunci când conduita noastră este inadecvată pentru atingerea unui obiectiv; soluţia este găsirea unei reguli de acţiune care depăşeşte problema şi ne apropie de obiectiv. Şi acesta este scopul cercetării: dobândirea unor convingeri stabile şi durabile. Astfel de convingeri le numim „adevărate”, spunea Peirce, şi numim „realitate” subiecml lor.

Peirce recunoştea că oamenii folosesc diferite metode pentru a încerca să ajungă la convingeri stabile – iar dintre acestea, cele mai folosite sunt apelul la autoritate şi raţionamentul *a priori*, dar a insistat că metodele ştiinţifice sunt cea mai bună cale de a rezolva diferenţele de opinie cu privire la ce poate fi crezut, deoarece, pe termen lung, toţi cei care vor folosi aceste metode vor „converge” asupra celor mai stabile credinţe. „Opinia care este menită a fi aprobată de toţi cei care investighează este ceea ce numim adevăr”, scria el, „iar obiectul reprezentat în această opinie este realul.”

Una dintre cele mai influente scrieri ale lui Peirce este un eseu intitulat „Cum să ne exprimăm clar ideile”. Aici el enunţă „maxima pragmatică”, după cum urmează: „Să ne gândim la efectele – care ar putea avea însemnătate practică în concepţia noastră – pe care considerăm că le are obiectul concepţiei noastre. Apoi, concepţia noastră despre aceste

efecte este ansamblul concepţiei noastre despre obiect".^® Exemplu: ideea noastră de „duritate" – ceva ce este „dur" – este numai ideea noastră a ceea ce înseamnă asta în practică, respectiv, cât de greu e să spargem, să zgâriem sau să găurim un obiect dur. A defini „duritatea" în acest fel este similar cu ceea ce se cheamă „definiţie operaţională" sau cu a spune ce *este* un lucru, spunând ce *face* el. Atunci când considerăm înţelesul cuvântului „dur" şi îi distingem sensul de cel ai altor cuvinte, spune Peirce, vedem că „nu există nicio distincţie în înţeles atât de fină încât să constea în altceva decât într-o diferenţă posibilă de practică".—

Observăm că aceasta este o teorie despre semnificaţie, nu despre adevăr, pentru că, evident, şi credinţele adevărate şi cele false sunt relevante. Însă ea ne îndrumă spre concepţia adeevară a adevărului; adevărul este atins atunci când aplicarea metodei ştiinţifice a eliminat credinţele lipsite de valoare practică şi le-a promovat pe cele care şi-au demonstrat utilitatea.

Peirce a trebuit să admită faptul că anumite credinţe larg răspândite la un moment dat ar putea ajunge să aibă nevoie de o revizuire şi, în consecinţă, a acceptat o epistemologie *failibilistă,* în ciuda faptului că acţiunea sa a fost în principal îndreptată împotriva acelor „fundaţi o nai işti" care susţineau că există puncte de plecare solide pentru cunoaştere – idei înnăscute, cum erau de părere unii raţionalişti, sau „datele" experienţei senzoriale, cum afirmau empiriştii. Perspectiva lui devine astfel problematică, deoarece sugerează că, pentru a fixa sensul „adevărului" şi „realităţii", pe lângă convergenţa punctelor de vedere ale cercetătorilor, trebuie să funcţioneze şi altceva. William James a încercat să rezolve această problemă, dar demersul său s-a soldat cu apariţia unei perspective cu totul diferite.

În loc să se concentreze asupra convergenţei, James s-a concentrat asupra eficienţei unei credinţe. Adevărul, spunea el, este *ceea ce funcţionează'.* „«Adevărul» constă doar în ceea ce este avantajos pentru gândirea noastră, după cum

«justeţea» constă numai în ceea ce este avantajos pentru conduita noastră".— Alegerea terminologiei în cazul a „ceea ce este (moralmente) corect" pare destul de şocantă, dar ideea că putem numi avantajoase credinţele „adevărate" este o perspectivă îndeajuns de firească pentru a fi adoptată de un pragmatist. Obiecţia care se ridică în acest caz este, totuşi, una evidentă: există falsuri utile şi există adevăruri lipsite de utilitate practică; prin urmare, faptul că a crede ceva se dovedeşte util nu este o garanţie a adevărului său.

James credea că a rezolvat o problemă lăsată nerezolvată de cei care afirmă truismul că, într-un fel, adevărul este „acordul" dintre ideile noastre şi realitate. El a întrebat: Ce este acest „acord" şi ce este această „realitate"? Natura relaţiei de „acord", „corespondenţă" sau „potrivire" între ceea ce există în capul nostru şi ceea ce există în lumea din afară (sau în alt domeniu, de pildă, cel al obiectelor abstracte, precum numerele) a fost dintordeauna extrem de dificil de precizat. Dacă negi faptul că mintea nu e decât o oglindă care reflectă cumva realitatea şi porneşti de la premisa că ea interacţionează cu realitatea în scopuri practice, atunci poţi vedea cum „adevărul" poate fi înţeles ca fiind constituit prin această relaţie. Felul în care decupăm realitatea şi ce anume credem despre ea are mult de-a face cu propriile noastre nevoi şi interese şi, desigur, cu facultăţile perceptive şi cognitive care au evoluat în slujba lor. Această perspectivă are un puternic iz kantian.

Motivaţiile lui James de a adopta pragmatismul au avut în mare măsură de-a face cu climatul intelectual al celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea. Ca urmare a progresului ştiinţei şi a operei lui Darwin, existau tensiuni între concepţia despre lume pe care o introducea ştiinţa şi perspectivele tradiţionale ale religiilor şi moralităţile asociate acestora. El i-a descris pe cei care insistau asupra abordării ştiinţifice drept „barbari", iar pe ceilalţi, ca „delicaţi".— A acceptat verdictele ştiinţei, însă a dorit ca religia să-şi aibă şi ea locul în viziunea despre lume a acesteia. James vedea pragmatismul ca fiind

răspunsul necesar, pentru că, deşi se conformează cerinţelor unei poziţii dure, el oferă şi o apărare a unor puncte de vedere delicate, observând că acestea sunt utile şi benefice pentru credinţă. Opinia a fost contestată de Bertrand Russell, care a susţinut că asta îl obliga pe James să admită ca adevărată propoziţia „Moş Crăciun există".

Dewey a dezvoltat viziunea lui Peirce despre cercetare ca însemnând căutarea „opiniei stabilite", descriind-o ca începând într-o „situaţie" tulbure şi încercând să transforme acea situaţie într-una coerentă. Starea de neclaritate în care începe cercetarea nu ţine doar de lipsa opiniilor adecvate ale cercetătorului, ci este mai degrabă o funcţie atât a opiniilor sale neadecvate, cât şi a naturii obiectiv-instabile a situaţiei în care acesta le menţine. împreună, ele stimulează nevoia de a transforma situaţia într-una bine precizată. Asta sugerează că „situaţiile" sunt stări obiective, din care cercetătorul şi opiniile sale sunt parte; se leagă de ideea ulterioară, împărtăşită de toţi pragmatiştii, că experienţa – percepţie, gând şi cercetare – este un întreg în care noi nu suntem doar beneficiari pasivi ai impresiilor senzoriale, ci şi deducem şi conceptualizăm în mod activ o lume şi ne justificăm opiniile despre ea, referindu-ne la felul în care ele se asociază – o viziune „coerentă" a justificării. Dewey a atras atenţia asupra faptului că începem din perspectiva de participanţi la lume, din mijlocul lucrurilor cu care deja interacţionăm şi avem de-a face, chiar înainte de a începe să filo şofăm; noi nu începem dintr-o poziţie *tabula rasa.*

Din perspectiva pragmatistă care consideră opiniile ca fiind, în esenţă, instrumente rezultă că scepticismul nu este o opţiune – şi, ca atare, nu poate fi un punct de pornire valid pentru cercetare, aşa cum propusese Descartes. Failib iii tarea implicită în pragmatism nu constituie o formă de scepticism, fiindcă, aşa cum a argumentat Peirce, acceptarea failibilităţii opiniilor nu e acelaşi lucru cu a spune că ele sunt false şi este compatibilă cu încrederea optimistă că întreaga cercetare va fi de acord cu multe dintre ele, validându-le în

felul acesta. În orice caz, o stare de îndoială necesită ea însăşi o justificare şi, pentru că e neproductivă în sine, motivează efortul de a fi eliminară, prin căutarea credinţelor stabile şi utile de care avem nevoie.

Comentatorii pragmatism ului îl plasează în legătură cu behaviorismul din psihologie şi instrumentalismul din filosofia ştiinţei – ultimul fiind perspectiva potrivit căreia teoriile ştiinţifice sunt moduri de a ne organiza gândirea despre fenomene şi de a le prezice comportamentul, iar conceptele prezente în cadrul teoriilor nu se referă la entităţi şi procese care există efectiv. Această interpretare a lui Dewey este sugerată chiar de faptul că el identifică drept „eroare filosofică" ideea că termenii teoriilor noastre despre lume şi minte sunt mai degrabă referenţiaii, decât instrumente inventate în scopul rezolvării de probleme. Pragmatiştii au interpretat asta in sensul că le permitea să urineze o cale între idealism şi realism in metafizică, o cale mai apropiată de dictatele metodei ştiinţifice – respectând în acelaşi timp, aşa cum şi-a dorit James, validitatea altor zone, mai „sensibile", ale credinţei.

Cu toate acestea, între pragmatişti există diferenţe semnificative. Peirce credea că aplicarea metodei ştiinţifice ar duce la concepţii impersonale şi obiective – o perspectivă dură, pentru cercetători duri. Caracteristicile credinţelor care satisfac această abordare sunt rezultatele observaţionale ale aplicării lor. Interesul lui James pentru a face loc unor preocupări delicate însemna că satisfacţia în chestiune nu era doar observaţională, ci şi emoţională. Cartea lui James *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* [*Pragmatismul: un nume nou pentru moduri vechi de a gândi]* a fost cea care a deschis pragmatismul către o audienţă mai largă în epocă şi, spre dezamăgirea lui Peirce, a făcut ca acesta să servească o agendă nouă, personală, fiindcă, in vreme ce Peirce era interesat să facă din filosofie un domeniu mai ştiinţific, James a apropiat-o mai mult de psihologie.

Interesul lui Dewey a fost de asemenea diferit. El a pus

accentul pe societate şi pe etică socială şi considera credinţele drept instrumente create de fiinţele umane pentru a se orienta în realitatea socială în care trăiesc. Se poate spune că el a dus un pas mai departe descrierea făcută de James adevărului ca „valoare în numerar”, afirmând că ceea ce validează o credmţă drept adevărată este acordul societăţii de a o privi ca atare, bazat pe aprobarea ei de către societatea respectivă. Dar asta nu era ceva ce putea fi lăsat la voia întâmplării; educaţia este calea regală spre a ne asigura că societatea se va auto monitoriza de fiecare dată când vine vorba de acele credinţe pe baza cărora este cel mai bine să trăim.

Există o contradicţie în această opinie: evaluarea educaţiei drept „ceea ce produce o societate a cărei aprobare validează credinţele pe baza căreia funcţionează” sugerează că mai există un instrument pentru identificarea credinţelor care merită aprobarea şi pe baza căruia educaţia ne poate ajuta să ne trăim vieţile. Dewey a lăudat ideea unei comunităţi *raţionale* şi educaţia, ca procesul care o produce; însă ideea raţionalităţii este goală, dacă adevărul unei comunităţi este ceea ce se întâmplă să-i placă în materie de credinţe. Alegerea intre credinţele concurente necesită altceva decât hazardul preferinţelor.

în filosofia recentă, o serie de filosofi americani s-au autodenumit pragmatişti, printre ei Richard Rorty, Hilary Putnam, Robert Brandom şi Cornel West. Din cauza diferenţelor dintre ei, aplicarea globală a acestei etichete este puţin cam dificilă, asta dacă nu cumva caracterizarea pe care a făcut-o Putnam pragmatismului, drept combinaţia următoarelor perspective, li se aplică tuturor: şi anume că scepticismul necesită la fel de multă justificare ca şi credinţa, că nicio credinţă nu este imună la posibilitatea revizuirii, dacă apar noi dovezi şi că observaţiile cu privire la aplicarea practică a credinţelor noastre constrâng ceea ce spunem şi gândim. „Neo-pragmatismul” poate fi cumva diferit: el este uneori identificat ca perspectiva posrmodernă, conform căreia

adevărul este întotdeauna relativ la contextul social. Deşi se poate vedea cum această versiune poate revendica moştenirea lui Dewey, Peirce n-ar fi de acord cu ea.

362 **Nume ai unei facţiuni poiitice din parlamentele Angliei, Scoţiei si Irlandei, in specia] în secolul al XVlII-lea, ai cârei membri erau adversari ai ducelui de York, adepţi ai monarhiei constituţionale si susţinători ai reformei parlamentare. în 1815> dupâ dezmembrarea grupării, aceştia au aderat la Partidul Liberal englez. *(N.t.)***

363 **Aici, cu sensul de creştini britanici care nu erau de acord cu toate preceptele anglicanismului; până în 1828, cei care se declarau protestanţi nonconfbrmişti nu puteau, printre altele, sâ deţină funcţii publice şi să studieze la Cambridge şi Oxford. *(N.t.)***

364 **Karl Marx, *Capitelul, Critica economiei politiccy* voi. I, Cartea I, Procesul de producţie a capitalului, ediţia a IV-a, Editura Politică, Bucureşti: 1960, Cap. 22, 3.^Aşa-numitul fond al muncii", p. 611. Vezi şi nota 63, pp. 611-612. *(N.t.)***

363 **Tohn Stuart Mill, *Utilitarismul* traducere de Valentin Mureşan, Editura Alternative> 1994, Capirolul II, p. 1. Pentru un punct de vedere contrar, vezi Mill, *op. cit,* pp. 21-22. *(N.t.)***

366 **C.W.F. Hegel, „Cel mai vechi program al idealismului german[14] (Anexă), în *Scrieri teologice de tinereţe, I, Viaţă lui lisus,* traducere, note şi comentarii de Alexandru Boboc, Paideia, Bucureşti: 1995, p> 118. (*N.t.*)**

367*Idem. (N.t.)*

368 **G, F. W. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, Bucureşti: 1995> B. Conştiinţa de sine,
IV, A 148-150, pp. 112-113. *(N.t)***

369 ***Ibidem*, A 154 [3.rf], p. 116. *(N.t.)***

370 ***Ibidem.* B 161, p. 122. *(N.t.)***

371 ***Ibidem,* B 166, p. 126. *(N.t.)***

372 ***îbidem.* D. Cunoaşterea absolută, VIII, 610 [2j, p. 457. *(N.t.)***

373 **C. VK F, Hegel, *Ştiinţa logieii*, traducere de D. D. Roşea, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti: 1966, Prefaţă la ediţia a doua, (III 23), p. 23. *(N.t.)***

374 **Probahil nu mai e nevoie să subliniez că această prezentare a dialecticii, ba chiar a ideilor lui Hegel în general, aşa cum sunt ele descrise aici, este rezumată din obscuritatea uneia dintre cele mai impenetrabile colecţii de texte filosofice din întregul canon; în comparaţie cu ele, fragmentele din Heraclit par cărţi pentru copii. *(Na.)***

375 **G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei,* traducere de Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă, Humanitás, Bucureşti: 1997, Introducere, 70, p. 55. *(N.t.)***

376 **Schopenhauer îl displăcea *projund* pe Hegel, A scris că „Hegel, instalat de sus, de către puternicii zilei, drept Mare Filosof atestat, era un şarlatan sec, insipid, greţos şi ignorant, care a atins culmea neobrăzării mâzgălind şi servind cititorilor cele mai smintite nerozii mistificatoare. Aceste nerozii au fost proclamate zgomotos drept înţelepciunea nemuritoare de către discipolii interesaţi, fiind repede acceptate ca arare de toţi proştii> care**

şi-auunit astfel glasurile într-un cor al admiraţiei cum nu s-a mai auzit nicicând, Largul câmp de influenţare spirituală, pe care il-au oferit luiHegelcei aflaţi la putere,i-a permis acestuia să izbutească să corupă din punct de vedere intelectual o generaţie întreagă". *(N.ă.)* Citat în Kari. R. Popper, ***Societatea deschisă şi duşmănii ei,*** Volumul II. Epoca marilor profeţii: Hegel şi Marx, traducere de D. Stoianovici, Humanitás, Bucureşti, cap. 12, p. 41. ***(N.t.)***

377 Arthur Schopenhauer, ***Fundamentele moralei,*** traducere de Tudor Reu, Antet, Bucureşti: 1994, Capitolul III, 18, p. 121. ***(N.t.)***

378 *Ibidem.* ***p. 122.*** *(N.t.)*

379 ***îbidem.*** Capitolul III. 19, p. 134. ***(N.t.)***

38Q John Stuart Mill, ***Autobiografie,*** traducere de Constantin Sfeatcu, prefaţă de Vasile Morar, Editura Incitatus, Bucureşti: 2003, Capitolul I, p. 19. ***(N.t.)***

381 ***îbidem***, Capitolul V, p. 97. ***(N.t.)***

382 *Ibidem,* ***p. 94.*** *(N.t)*

383 ***Ibidem***, p. 99. ***(N.t)***

384*Idem. (N.t.)*

385 Tohn Stuart Mill, ***Despre libertate,*** traducere de Adrian-Paul Iliescu, Humanitás, Bucureşti: 1994, Capitolul 1, p. 17. ***(N.t.)***

386 *Ibidem,* ***p. 18.*** *(N.t)*

387 *Ibidem.* ***p. 19.*** *(N.t)*

388 ***Ibidem,*** Capitolul II, p. 48. ***(N.t.)***

389 Mill, ***Utilitarismul*** Capitolul II, p. 18. ***(N.t)***

390 ***Ibidem,*** pp. 23-24. ***(N.t)***

391 Dizertaţia lui Marx se intitulează ***Deosebirea dintre filoso fia naturii a lui Demoerit şi filosofia naturii a lui Epicur. (N.a.)*** Citatele cf. K. Marx, „Prefaţă la teza de doctorat «Deosebirea dintre filosofia naturii a lui Demoerit şi filosofia naturii a lui Epicur»„, Ín K. Marx, F. Engels, ***Despre religie,*** ediţia a Il-a, Editura Politică, Bucureşti; 1960, p. 13. ***(Nt.)***

392 Kari Marx, „Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului", în Kari Marx, Friedrich Engels, ***Opere,*** volumul 1, Editura de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti; 1957, p. 413. ***(N.t.)***

393 ***Ibidem,*** pp. 413-414. ***(N t.)***

394 ***Ibidem***, p. 414. ***(N.t)***

395 Kari Marx, „Teze despre Feuerbach", în Kari Marx, Friedrich Engels, ***Opere****y* volumul 3, Editura Politică, Bucureşti: 1958, Teza 11, p. 7. ***(N.t.)***

396 Kari Marx, „Optsprezece hrumar al lui Ludovic Bonaparte", în Kari Marx, Friedrich Engels, ***Opere****y* volumul 8, Editura Politică, Bucureşti: 1960, p. 119. ***(N.t.)***

397 Friedrich Nietzsehe, ***Ştiinţa voioasă,*** traducere de Liana Micescu, traducerea versurilor de Simion Dănilâ, ediţia a Il-a, Humanitás, Bucureşti: 2006, Cartea a III-a, par, 125, p. 138, ***(Nt.)***

398 Friedrich Nietzsehe, ***Genealogia moralei: o scriere polemică,*** traducere de Liana Micescu, traducerea textelor din latină şi greacă de Traian Costa, ediţia a II-a, Humanitás, Bucureşti: 2006, Prima disertaţie, par. 8, p. 32, ***(N.t.)***

399 ***Ibidem,*** par. 2, p. 21. ***(N.t.)***

400 *Ibidem*, par. 10, p. 33. *(N.t.)*

401 *Ibidem,* par. 2, p. 22. *(N.t.)*

402 Friedrich Nietzsehe, *Antichristtd*, tradúcete, note şi postfaţă de Vasile Muscă, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca: 2003, Prima carte, Anrichristul, par. 2, p. 10. *(N.t)*

403 Cardinalul Richelieu a spus odată: „Daţi-mi şase rânduri scrise de mâna celui mai onest dintre oameni şi o să găsesc în ele ceva pentru a-l duce la spânzurătoare". *(N.a.)*

404 Friedrich Nietzsehe, *Voinţa de putere. Eseu despre o transmutaţie a tuturor valorilor* (Studii şi fragmente), traducere de Alexandru Diaconovici, Antet XX Press, Bucureşti: 2010, par, 11, p. 20. *(Nt.)*

405 Friedrich Nietzsehe, *Aşa grăit-a Zarathustra*, introducere, cronologie şi traducere de Ştefan Augustin Doinaş, ediţia a IlI-a, Humanitás, Bucureşri: 2000, Partea a rreia, „Despre tablele vechi şi noi", par. 10, p. 249. *{N.t.)*

406 De remarcat, Kant nu este un idealist în acest sens metafizic; eticheta „idealism transcendental" aplicată perspectivelor sale are un sens destul de diferit, şi anume că fenomenele care constituie lumea aşa cum ne apare sunt rezultatul felului în care minţile noastre organizează datele experienţei senzoriale; el nu credea că mintea este baza realităţii aşa cum este ea in sine. Perspectiva lui este epistemologică, nu metafizică. *(N.a.)*

402 Aceasta este o reconstrucţie aproximativă a argumentului lui Bradley: în *Aparentă si realitate*, acest argument nu este clar. *(N.a.)*

408 Russell, *Autobiografia,* pp. 82-83. *(N.t)*

409 Charles Sanders Peirce, *Convingeri şi idei,* traducere de Martin Zick, ALL, Bucureşti: 2011, „Cum să ne exprimăm clar ideile", cap. III, p. 72. *(N.t.)*

410 *îbidem,* cap. II, p. 70. *{NJ.)*

411 William James. *Pragmatismul,* traducere de Raluca Arsene, postfata de Anton I, Adămut, Timpul, Iasi: 2000, Lecţia a sasea,
p. ii9.(Jv:o

412 *îbidem,* Lecţia întâia, pp. 23-24, (*N.t.)*

PARTEA A IV-A. Filosofia în secolul XX

Un observator atent al istoriei filosofiei secolului al XlX-lea, aşa cum a evoluat ea pe fundalul descoperirilor din domeniul ştiinţelor naturale, matematicii şi logicii, al efectelor sociale ale dezbaterii darwiniste despre evoluţie şi al abordărilor sistematice şi savante ale criticii textuale şi ştiinţelor sociale, cu precădere în Germania, ar fi putut să ghicească ce anume avea să determine o diviziune in felul cum este tratată

misiunea filosofiei în secolul XX. Această diviziune se manifestă în două direcţii: una, destul de bine definită, numită „filosofie analitică”, şi o altă direcţie sau set de direcţii, mai difuză şi mai diversă, numită în mod greşit, dar de acum convenţional, „filosofie continentală”.

Prima direcţie, „filosofia analitică”, este dominantă in lumea anglofonă. Ea nu este o şcoală sau un corp doctrinar, dar e uşor de recunoscut prin metodele şi interesele sale larg împărtăşite şi prin continuarea tradiţiei, în principal empiriste, din istoria filosofiei. A fost influenţată de inovaţiile din domenii precum logica şi ştiinţele şi, folosindu-le sau fiind inspirată de ele, se concentrează asupra unui set de consideraţii cu privire la adevăr, semnificaţie, cunoaştere, natura minţii şi conceptele utilizate în reflectarea asupra valorii. Ideea inotivantă pentru această direcţie este aceea că, prinrr-o analiză detaliată a tuturor acestor chestiuni, preocupările tradiţionale ale metafizicii, epistemologiei şi eticii vor fi clarificate (sau, în cazul unor probleme filosofice tradiţionale, măcar se va demonstra că sunt false – aşa cum au crezut, in mod diferit, pozitiviştii logici, Ludwig Wirrgensrein şi adepţii lor).

„Fondatorii” filosofiei analitice – adică gânditorii de la începutul secolului XX care au dat acestui tip de filosofie primul său impuls distinctiv – sunt Bertrand Russel şi G.E. Moore. Lucrările celui dintâi, în particular, au avut o contribuţie semnificativă la aducerea logicii formale în centrul metodelor şi preocupărilor filosofiei analitice. Alte nume importante sunt Rudolf Carnap, Ludwig Wirrgensrein, W V. Quine, Elizaberh Anscombe, Richard Hare, R E Srrawson, Michael Dummerr, Donald Davidson şi Hilary Purnam.

în plus, majoritatea istoriilor filosofiei analitice îi conferă o poziţie marcantă logicianului german Gorrlob Frege, acesta fiind unul dintre cei care ar putea fi identificaţi ca o figură fondatoare, deoarece lucrările sale Lau influenţat pe Russell, iar Wîrrgenstein – care o vreme s-a bucurat de o popularitate enormă în secolul XX – ar fi declarat că a fost influenţat de el.

în realitate, Frege a devenit cunoscut în filosofie abia după cel de-ai Doilea Război Mondial, iar ceea ce La adus recunoaşterea şi statutul, dererminându-i pe unii să-i acorde această poziţie fondatoare, au fost, în principal, studiile monumentale asupra operei sale întreprinse de Michael Dummerr, în ultima treime a secolului XX. Este adevărat că inovaţiile sale in domeniul logicii au avut în sine o foarte mare importanţă, iar printre puţinii care au şriur despre ele şi le-au apreciat s-a numărat şi Russell, care nu şi-ar fi purur dezvolta propriile inovaţii în domeniul formalismului logic fără lucrările lui Frege, Giuseppe Peano şi ale altor logicieni din secolul al XlX-lea.

Ascensiunea filosofiei analitice a coincis cu cea mai mare şi mai rapidă creştere a numărului celor care au predat şi au scris despre filosofie, din epoca medievală încoace. În consecinţă, secolul XX a produs zeci de filosofi excepţionali, ale căror opere au atras atenţia şi aplauzele colegilor lor. Cărţi şi jurnale de specialitate, conferinţe şi prelegeri, departamente de filosofie înflorind in universităţi compun împreună un câmp de activitate bogat şi fertil. Lista scurtă a „numelor mari” ar putea fi suplimentată de o lungă listă de indivizi remarcabili, care merită atenţie şi care nu ar putea lipsi dintr-o enciclopedie.

Cealaltă direcţie a filosofiei secolului XX, căreia i s-a atribuit eticheta, cumva înşelătoare, de „filosofie continentală”, fiindcă unele dintre figurile sale cele mai importante din perioada de început au scris în germană şi în franceză, a continuat şi extins încercarea de a înţelege experienţa şi natura realităţii în tradiţia lui Hegel şi a aplicat mai larg reflecţia filosofică la probleme ce ţin de viaţă şi societare, urmând cumva maniera lui Nietzsche. Numele importante care se leagă de această mişcare îi includ pe Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Pa ul Sartre, Jacques Derrida, Gilles Dele uze şi, în conexiune cu extinderea filosofiei în domeniul sociologiei şi dincolo de ea, pe Michel Foucault şi Jürgen Habermas. Însă „filosofia

continentală” are mulţi susţinători şi conrriburori şi în comunitatea filosofică anglofonă, dezminţind astfel implicaţia geografică a numelui său, asociată fiind la fel de mult cu tendinţe şi mişcări, pe cât este cu mari gânditori: fenomenologie, postmodernism, decons truc ţie, existenţialism, teoria critică a Şcolii de la Frankfurt, teoria psihanalitică şi altele.

Ca şi în cazul filosofiei analitice, filosofia continentală a fost martora unei vaste extinderi de personal, nu doar în mediul universitar. Deşi există departamente de filosofie în universităţi din toată lumea, care se concentrează în principal sau exclusiv pe filosofia „continentală”, cei interesaţi sau influenţaţi in vreun fel de filosofii continentali se întâlnesc nu numai în departamentele de filosofie, ci şi in cele de literatură, sociologie, drept şi altele. Aceasta este o funcţie a atracţiei largi exercitate atât de filosofii înşişi, cât şi de temele abordate.

în cele ce urmează tratez separat filosofia analitică şi pe cea continentală, pentru fiecare din ele făcând o prezentare generală a câtorva dintre figurile reprezentative şi dintre temele majore.

FILOSOFÍA ANALITICĂ

Filosofía analitică nu este un corp doctrinar, ci o manieră de a face filosofie, îndreptată către un set recognoscibil de preocupări predilecte. Nu este cu adevărat un stil nou, cu excepţia unuia singur, reprezentat de folosirea instrumentelor derivate din noua logică pe care Frege, Russell şi alţii le-au dezvoltat pe la începutul secolului XX. Altfel, argumentarea şi clarificarea, folosite de mai toţi marii filosofi pe parcursul istoriei, sunt deja familiare. Căutând claritate şi precizie, prin clarificarea conceptelor şi a relaţiilor dintre ele, prin folosirea noilor instrumente logice şi acordând atenţie ideilor ştiinţifice care pot explica probleme filosofice, filosofii analitici pun accentul mai degrabă pe detaliu decât pe „viziunea de ansamblu” a subiectelor pe care le studiază. Preocupările

principale – aşa cum au fost menţionate mai sus: adevărul, semnificaţia, cunoaşterea, natura minţii, conceptele etice – nu sunt, desigur, noi în filosofie, ele au fost centrale pe parcursul istoriei sale; cu adevărat nou este ceea ce accentul pe detaliu şi instrumentele logice îmbunătăţite le-au permis filosofilor să realizeze atunci când s-au aplecat asupra acestor teme.

Cea mai bună explicaţie pe care o putem da filosofiei analitice este să oferim un model al felului în care funcţionează. Descrisă ca „o paradigmă a filosofiei” de către filozoful Frank Ramsey de la Cambridge, care a murit tânăr, în mod tragic, în 1930, teoria avansată de principalul fondator al filosofiei analitice, Bertrand Russell, este exemplul perfect. Teoria este că, dacă analizezi structura fundamentală a lucrurilor pe care le spunem, utilizând logica pentru a face acea structură complet explicită, vei fi capabil să rezolvi o serie de probleme filosofice importante. Pentru a explica această idee, este nevoie de un context, după cum urmează.

Să ne amintim că John Locke, în Cartea a 111-a (intitulată „Despre cuvinte”) a *Eseului asupra intelectului omenesc*, avansase concepţia că sensul unui cuvânt este o idee în mintea persoanei care îl foloseşte. La prima vedere, acest lucru pare plauzibil; dar, dacă ne gândim puţin, vedem că nu poate fi corect. Ideile sunt personale, cuvintele sunt publice; cuvintele trebuie să aibă acelaşi înţeles pentru majoritatea utilizatorilor, dar cum putem fi siguri că ideea din mintea unei persoane coincide cu ideea din mintea celeilalte, atunci când ambele folosesc acelaşi cuvânt? Teoria lui Locke sugerează că, în comunicare, ideea este codată în vorbire sau în scris, transmisă prin unde sonore sau semne pe hârtie şi apoi decodată de un ascultător sau de un cititor. Ce sunt aceste relaţii de codare şi decodare? La fel ca înainte, apare aceeaşi problemă: ce poate garanta că manualele de codare ale transmiţătorului şi receptorului coincid? Ce poate garanta că ceea ce este intenţionat de către transmiţător este înţeles de receptor în acelaşi fel? Şi, din nou: ce fel de lucru este ideea „desemnată” de un termen general ca, de pildă, „câine” – este

ea o imagine mentală a unui anumit câine, dintr- o anumită rasă, cu o dimensiune şi o culoare definite, sau este imaginea a unei combinaţii a tuturor raselor, dimensiunilor şi culorilor? În primul caz, cum poate această imagine să reprezinte toţi câinii? Iar în al doilea – ei bine, cum ar putea o astfel de imagine să existe?

Având în vedere problemele pe care le pune teoria lui Locke, o concepţie mai bună şi foarte veche iese imediat în evidenţă: şi anume, că înţelesul unui cuvânt este ceea ce denumeşte. Mai mult, această propunere este plauzibilă. Dacă doreşti să înveţi pe cineva sensul cuvântului „batistă", o modalitate bună este să-i arăţi un pătrat de bumbac de felul celor folosite pentru a-ţi şterge fruntea sau pentru a sufla nasul. Această abordare se numeşte „teoria denotativă a înţelesului". Din păcate, doar anumite cuvinte din limbă – substantivele – *denotă* lucruri; unele cuvinte – verbele – transmit informaţii despre activităţi sau întâmplări; altele – adjectivele şi adverbele – descriu proprietăţile lucrurilor sau felul întâmplărilor; iar alte cuvinte, precum „şi", „sau" ori „cel", nici nu denotă, nici nu descriu, ci doar au anumite funcţii în propoziţii. (Aceste cuvinte scurte au un nume lung: ele sunt cunoscute drept cuvinte „ si ncatego re matice".) În plus, multe substantive denotă lucruri care nu există în spaţiu şi timp, ci sunt ficţionale, precum unicornii sau zeii, ori abstracte, precum numărul nouă sau proprietatea unui lucru de a fi alb. Desigur, referitor la universale, un *realist* ar spune că „albeaţa" denotă un lucru existent, dar, aşa cum am arătat de câteva ori în paginile precedente, această perspectivă este cel puţin controversată. Cum rămâne cu „unicorn" şi altele asemenea? Ce este denotat de acest cuvânt? Astfel de întrebări pun în dificultate teoria denotativă.

Dificultăţile sunt bine ilustrate de următoarea consideraţie: dacă un cuvânt trebuie să denote pentru a avea un sens, atunci un cuvânt cu sens denotă ceva. Prin urmare, cuvântul „unicorni", care are o semnificaţie, trebuie să denote unicorni; şi întrucât noi nu credem că unicornii există în

spaţiu şi timp ca entităţi fizice din domeniul zoologic, suntem forţaţi să credem că ei trebuie să aibă un soi de existenţă nonfizică. O sugestie este că ei nu există, ci *subzistă*, un fel de semiexistenţă, o categorie metafizică stânjenitoare şi prost definită, care apare ad-hoc pentru a susţine teoria denotativă a semnificaţiei. Ea duce la consecinţa absurdă că, dacă spun „al milionulea frate al meu”, rezultă imediat că mai am un milion de fraţi subzistenţi pe lângă singurul meu frate real, în carne şi oase.

Bertrand Russel a fost convins de ideea că înţelesul este denotaţie şi, iniţial, a considerat că trebuie să acceptăm ideea entităţilor subzistente. Dar apoi „simţul său viu al realităţii”, după cum l-a descris el însuşi, s-a revoltat împotriva acestei idei şi a venit cu o soluţie la problema menţinerii teoriei denotative a înţelesului fără ontologia înflorată de până atunci. Era un alt fel de a spune că există în limbă doar două cuvinte care denotă cu adevărat expresii şi că toţi ceilalţi termeni aparent denotativi nu sunt decât „descripţii” deghizate. Cele două cuvinte cu adevărat denotative sunt pronumele demonstrative „acesta” şi „acela”, care garantat denotă ceva de fiecare dată când sunt folosite, ca atunci când cineva arată către un obiect şi spune „lucrul acela de acolo”. Dar când folosim cuvântul „unicorn”, îl folosim ca o abreviere a „ceva ce are proprietatea de a fi un unicorn” şi cum nu există nimic despre care să se poată spune „acesta (ori acela) are proprietatea de a fi un unicorn”, nimic nu este denotat.

Gândiţi-vă cum se aplică această analiză la o problemă de tipul următor: să presupunem că cineva zice, „Regele actual al Franţei este înţelept”, dar la momentul actual Franţa nu are rege. Este această afirmaţie adevărată sau falsă? Am fi înclinaţi să spunem că e falsă. Prin urmare, face asta ca propoziţia „Regele actual al Franţei nu este înţelept” să fie adevărată? Din nou, am fi înclinaţi să spunem „Nu”, e falsă. Aşadar, ambele afirmaţii, că regele Franţei este înţelept *şi* că nu este înţelept, sunt false. Cum se poate aşa ceva? Dacă una din afirmaţii este falsă, nu ar trebui ca cealaltă să fie

adevărată? Dar dacă reflectăm o clipă, ne dăm seama că motivul pentru care ambele sunt false este acela că regele nu există; nu există nimic la care să se aplice descrierea „regele actual al Franţei”.

Russell a folosit această perspectivă pentru a arăta că, deşi formele superficiale ale limbajului pot fi înşelătoare în privinţa a ceea ce se spune cu adevărat, ceea ce *se* spune cu adevărat poate fi demonstrat prin explicitarea „formei logice” de bază. Rezultatul este că „regele actual al Franţei” *apare* ca o expresie denotativă, dar este de fapt o abreviere pentru „acel ceva ce are proprietatea de a fi rege al Franţei”. Aşadar, propoziţia se transformă în două propoziţii, spunând (1) „există ceva ce are proprietatea de a fi rege al Franţei” şi (2) „acel ceva este înţelept”. Acum se poate vedea că există două moduri în care această afirmaţie ar putea fi falsă: fie dacă (1) este falsă, fie dacă (1) este adevărată, dar (2) este falsă.

Russell a remarcat apoi că, atunci când este folosit articolul hotărât, el sugerează unicitate, cu alte cuvinte, că există un lucru şi numai unul cu proprietatea în chestiune: „rege/? actual al Franţei”. Prin urmare, ar trebui să analizăm „Regele actual al Franţei este înţelept” în *trei* propoziţii: (1) există ceva care este regele actual al Franţei, (2) există numai un singur astfel de lucru şi (3) acel lucru este înţelept. În colaborare cu colegul său A. N. Whitehead, Russell inventase o notaţie pentru logica formală şi considera că ea oferă o metodă absolut clară de a reda *structura fundamentală* a unor propoziţii precum „Regele actual al Franţei este înţelept”. În opmia sa, această notaţie era „limbajul perfect” pentru a clarifica totul. Analiza propoziţiei „Regele actual al Franţei este înţelept” produce, în această notaţie, următorul şir de simboluri:

3xFx & [[(v)Fy -* y = x] & Gx]]

pronunţat: „Există ceva, x, care are proprietatea F (F = „a fi regele actual al Franţei”); *şi* orice altceva, să-l numim y, care are proprietatea F, este identic cu x {aceasta se ocupă de

articolul hotărât, unicitate); *şi* x are proprietatea G (G = „a fi înţelept")".

Russell a mai avut o motivaţie foarte importantă, deja menţionată mai sus, pentru „teoria descripţiilor", aşa cum este denumită această teorie celebră. Ea se referă la faptul că logica clasică se bazează pe existenţa a două şi numai două valori de adevăr, respectiv *adevărat* şi *fals,* astfel încât, dacă o afirmaţie sau o propoziţie nu este adevărată, atunci ea este falsă şi dacă este falsă, atunci nu este adevărată. Aceasta se numeşte *bivalenţă* („două valori"). Pare evident faptul că adevărul şi falsitatea exclud orice alte posibilităţi, dar nu este aşa; există mai multe moduri în care o propoziţie poate să nu fie adevărată, nefiind exclusiv falsă – de exemplu, poate fi lipsită de înţeles; sau poate să nu aibă nicio valoare de adevăr; sau poate pentru că există mai mult de două valori de adevăr, să zicem, trei sau patru – într-adevăr, în prezent există sisteme logice cu multe valori de adevăr. Ideea că o propoziţie poate avea o a treia valoare de adevăr, „nici adevărat, nici fals", este ilustrată de următorul exemplu. Să presupunem că eu spun: „Omul de pe stradă fluieră". Te uiţi pe fereastră; există un om, şi fluieră. „Adevărat", spui tu. Să presupunem că atunci când te uiţi pe fereastră vezi un om, dar el nu fluieră. „Fals", zici tu. Dar dacă, arunci când te uiţi pe fereastră, nu vezi ni ci un om? Este propoziţia „Omul de pe stradă fluieră" adevărată sau falsă, atunci când nu există niciun om? „N ic iu na din variante", ai putea spune – şi astfel accepţi o a treia valoare de adevăr, „nici adevărat, nici fals". Pentru a descrie această a treia opţiune este folosită uneori expresia „valori de adevăr lipsă".

De ce să nu tratăm propoziţia „Regele actual al Franţei este înţelept" ca fiind „nici adevărată, nici falsă" pe aceeaşi bază? Russell, şi nu este nici pe departe singurul, a refuzat să urmeze această direcţie. Abandonarea bivalenţei creează dificultăţi: în primul rând, ea presupune renunţarea la „legea dublei negaţii", în care a spune „non non-p" este acelaşi lucru cu a spune „p", fiindcă două „non" se anulează; iar asta se

întâmplă doar dacă valorile de adevăr ale lui „non-p” şi „p” sunt direct şi exclusiv alternative. Iar acolo unde nu se aplică legea dublei negaţii, nu se aplică nici „legea terţului exclus”, care spune că „totul este ori A, ori non-A”, a treia posibilitate nefiind permisă. Renunţarea la această lege duce la existenţa unor lucruri care nu sunt nici A, nici non-A. La prima vedere, pare total ilogic.

Trebuie totuşi să remarcăm că legea terţului exclus nu se aplică în fizica cuantică; aşa cum Flamlet i-a spus lui Florado: lumea este un loc mai straniu decât credem. Acelaşi lucru se aplică în matematica şi logica „intuiţionistă”, unde „valorile de adevăr” nu sunt *adevărat* şi *fals,* ci *demonstrabil* şi *nedemonstrabil.* Ia gândiţi-vă: în timp ce a spune *„nu* nu este” înseamnă a spune *„este‘*| fiindcă două „nu”-uri se anulează reciproc, a spune „nu este demonstrabil că *nu este demonstrabil* „ nu este acelaşi lucru cu a spune *„este demonstrabil‘*. Prin urmare, în logica şi matematica intuiţionistă, legea dublei negaţii şi cea a terţului exclus nu se aplică.

Există însă şi alte motive pentru care bi valen ţa a fost păstrată. Fără ea există riscuri de indeterminare şi ambiguitate. De exemplu, să presupunem că afirmi – aşa cum o face un număr de filosofi – că a cunoaşte înţelesul unei propoziţii constă în cunoaşterea „condiţiilor sale de adevăr”, adică a ceea ce o face adevărată sau falsă. Asta sugerează că fiecare propoziţie cu sens trebuie considerată ca fiind în mod determinat adevărată sau falsă, indiferent dacă ştim sau nu pentru care din cele două variante se optează. În plus, dacă propoziţiile ar putea fi „nici adevărate, nici false” – dacă admitem că pot exista „valori de adevăr lipsă” –, atunci explicaţia pe care o dăm noţiunii de sens devine mult mai complicată. Unele dintre aceste idei sunt explicate mai pe larg în cele ce urmează.

Acest excurs în teoria descripţiilor înaintată de Russell şi unele dintre implicaţiile sale filosofice şi logice ilustrează felul în care funcţionează filosofía analitică. În jurul tuturor ideilor

schiţate aici există o dezbatere detaliată, care explorează şi rafinează aceste subiecte şi altele cu privire la referinţă, descrieri, semnificaţie, adevăr, bivalenţă, „formă logică” şi aşa mai departe. O caracteristică pe care o au în comun toate aceste investigaţii este metoda de examinare a conceptelor – analizându-le, explorând ce implică şi ce sugerează ele, care este înţelesul lor profund şi cum se conectează cu alte concepte. Unii cititori vor fi uşuraţi să afle că filosofía analitică nu e scrisă în simboluri logice, aşa cum ar putea părea, având în vedere cele de mai sus, şi vor putea observa că argumentul atent, examinarea metodică a conceptelor şi teoriilor nu presupun, de fapt, un demers foarte diferit de ceea ce Platón, Locke, Flume şi alţii au făcut din totdeauna. Partea nouă este cea împrumutată din progresele în domeniul logicii.

Merită menţionat de la bun început faptul că însuşi cuvântul „analiză” denotă un număr de tehnici diferite: poate să însemne descompunerea unui lucru în elementele sale constitutive; aceasta este „descompunerea”, ca atunci când cineva dezasamblează un ceas, pentru a-i inspecta mecanismul. Ar putea însemna să arăţi că un lucru poate fi explicat în termenii altui lucru, mai simplu decât el; aceasta este „reducţia”, ca atunci când cineva demonstrează că gândurile din minte sunt activităţile electrochimice ale neuronilor din creier. Poate presupune căutarea „esenţei” sau definirea proprietăţilor unui lucru. Poate implica punerea unui concept într-o relaţie edificatoare cu alte concepte, atunci când cineva vede că înţelegerea conceptului de „necesitate” este îmbunătăţită de înţelegerea relaţiilor sale cu „posibilitatea” şi „actualitatea”. Poate implica interpretarea sau traducerea unui concept în altele mai clare ori urmărirea istoriei dezvoltării unui concept. Ca standard, tehnicile filosofiei analitice sunt o combinaţie a unora, a mai multora sau a tuturor acestor proceduri. *Scopul* este clarificarea şi înţelegerea: *ambiţia* este ca şi cele mai încurcate probleme ale filosofiei să fie astfel rezolvate (sau, aşa cum unii filosofi

speră în legătură cu unele probleme tradiţionale, „dizolvate”, adică să se demonstreze că nu sunt, de fapt, probleme).

RUSSELL (1872-1970)

Bertrand Russell a avut o viaţă lungă şi s-a dedicat nu doar studiului logicii şi filosofiei, ci şi multor altor lucruri: a avut două mandate în Parlamentul britanic (susţinând dreptul de vot al femeilor) şi, atât în timpul Primului Război Mondial, cât şi în ultimele două decenii ale vieţii sale, a militat pentru pace şi dezarmare, a scris cărţi specializate şi cărţi „de popularizare”, a fondat şi, pentru o perioadă, a condus o şcoală, timp de câţiva ani a scris articole pentru un ziar american şi a câştigat premiul Nobel pentru literatură. Viaţa sa a fost extraordinar de activă şi de intensă, trăită mereu în apărarea cauzelor liberale progresiste şi marcată de inteligenţa, claritatea şi incisivitatea minţii sale.

A fost, totodată, şi o viaţă marcată de controverse. La Universitatea Cambridge, Trinity College l-a lăsat fără slujbă, ca pedeapsă pentru opoziţia sa făţişă faţă de Primul Război Mondial, iar activităţile sale antirăzboi l-au trimis la închisoare, atât atunci, cât şi în ultimul deceniu al vieţii sale, de această dată din cauza opoziţiei faţă de armele nucleare. în tinereţe s- a exprimat în favoarea unor abordări binevoitoare faţă de divorţ şi educaţie sexuală; mai târziu, a militat împotriva războiului din Vietnam. Odată cu înaintarea în vârstă, a devenit tot mai radical. În tinereţe, a fost (şi o spunea cu încântare) un formalist, o perspectivă moştenită de la bunica austeră şi moralistă care l-a crescut – contesa Russell, văduva fostului prim-ministru John Russell. Experienţa i-a eliberat atitudinea. A fost căsătorit de câteva ori, iar una dintre cărţile sale mai controversate, *Marriage andMorals* [„Căsătoria şi morala”], ca rezultat al campaniei unor moralişti ofensaţi, l-a costat un loc de muncă la New York – ceea ce l-a dus în pragul sărăciei – şi, cincisprezece ani mai târziu, i-a adus premiul Nobel. Când i-a fost acordat

Ordinul de Merit, cea mai înaltă distincţie posibilă în sistemul de onoruri britanic, regele George al Vl-lea i-a spus în timpul ceremoniei: „Uneori v-aţi comportat într- un fel pe care nu l-am dori acceptat pe scară largă”, la care Russell a răspuns că modul cum trebuie să se comporte un om depinde de meseria lui; „Gândiţi-vă”, a spus el, „la diferenţa dintre un poştaş care ar trebui să bată la toate porţile de pe o stradă şi la un băieţel obraznic care ar face asta.” Regele nu a ştiut ce să-i răspundă.^

Impulsul fondator pe care Russell l-a dat filosofiei analitice a fost susţinut de mai tânărul său contemporan de la Cambridge G. E. Moore. Ba chiar Russell, mereu generos cu laudele aduse altora, a spus că Moore i-a dat primul imbold către abandonarea idealismului hegelian pe care-l adoptase în studenţie. Însă terenul pentru a face asta era deja fertil. Când a ajuns prima oară la Cambridge, Russell era un discipol al naşului său laic, John Stuart Mill, deşi nu era de acord cu viziunea acestuia despre matematică. Prima lui carte filosofică, publicată zece ani mai târziu, a fost un studiu despre Leibniz, în care a scris: „Faptul că toată filosofia solidă ar trebui să înceapă cu o analiză a propoziţiilor este un adevăr prea evident, poate, pentru a
mai avea nevoie de dovezi”. Dar, între timp, sub influenţa donilor— filosofiei de la Cambridge, a devenit un neo-hegelian. McTaggart l-a influenţat în adoptarea unei viziuni contrare empirismului, iar G. F. Stout l-a convins să creadă în Absolut. El a decis că înţelegerea naturii Absolutului ar putea şi ar trebui realizată din perspectiva ştiinţei şi a decis să se lanseze într-un proiect foarte ambiţios de a scrie ceva similar „enciclopediei ştiinţelor” a lui Hegel, dar folosind cunoştinţele ştiinţifice avansate, disponibile în anii 1890 {el a conceput acest plan în 1895, pe când locuia la Berlin).

Conceptul era hegelian, dar, în ciuda poziţiei ferme a lui Bradley împotriva investigaţiilor nesistematice care, spunea el, duc întotdeauna la contradicţii, pentru a examina aspecte particulare ale experienţei şi realităţii, Russell a folosit

tehnica „argumentelor transcendentale”^ a lui Kant, având ca scop realizarea unei descrieri comprehensive a Absolutului. A început cu geometria, a continuat cu aritmetica, dar în scurt timp proiectul a întâmpinat dificultăţi. Asta pentru că teoria relaţiilor necesare pentru a susţine o teză idealistă despre absolut nu este sustenabilă; înţelegerea diferenţelor dintre punctele spaţiale sau dintre numere nu se poate face fără acceptarea relaţiilor asimetrice şi externe.

Russell încercase să scrie o lucrare sau poate chiar o carte, sugestiv intitulată *An Analysis of Matbematical Reason* [„O analiză a raţionamentului matematic”] – părţi ale ei au supravieţuit în prima sa lucrare filosofică majoră, *The Principles of Matbematics* [„Principiile matematicii”] (1903) – în care încerca să depăşească implicaţiile ce determină contradicţii ale doctrinei relaţiilor interne.— Când şi-a dat seama că acest lucru nu era posibil, el a întors argumentul şi a folosit contradicţiile ca pe o *reductio* a doctrinei. Un rol important în acest sens l-a avut întâlnirea sa cu G. E. Moore (1873-1958).

Moore a ajuns la Cambridge la doi ani după Russell, aproape complet ignorant în domeniul filosofiei şi dorindu-şi o viaţă liniştită ca director de şcoală, „predând limbile clasice elevilor din anii terminali”, după cum spunea el însuşi. La Cambridge a audiat cursurile lui McTaggart şi ale altora şi a decis să dedice cea de-a doua jumătate a licenţei sale filosofiei. El a fost instruit de McTaggart, pe care îl admira şi, ca urmare, a devenit şi el un neo-hegelian. Însă doar pentru o vreme; în scurt timp, a fost uluit de anumite lucruri din filosofie şi, în particular, a ajuns să creadă că afirmaţiile lui McTaggart despre irealitatea timpului nu erau doar absurde, ci „perfect monstruoase”. A declarat că, deşi majoritatea filosofilor pretind a fi motivaţi de un sentiment de uimire în faţa universului, propria-i inspiraţie a avut o sursă cumva diferită: şi anume, un sentiment de mirare că filosofii pot spune asemenea lucruri stupide.

Rezultatul net al discuţiilor dintre Russell şi Moore a fost acela că au respins doctrinele principale ale neo-hegelianismului, monismul şi idealismul, în favoarea pluralismului şi realismului. În timpul acestui proces, ei au devenit devotaţi ideii că metoda corectă în filosofie este analiza judecăţilor sau propoziţiilor care, în opinia lui Moore, există independent de actele judecării lor şi care constă în complexe de concepte.

Gândirea lui Moore, între jumătatea anilor 1890 şi începutul secolului XX, l-a condus la scrierea principalei sale lucrări filosofice, *Principia Ethica.* În aceeaşi perioadă, Russell lucra la ideile care au dus în cele din urmă la *Principia Mathematica,* imensul proiect pe care l-a scris în colaborare cu A.N. Whitehead. După cum sugera punctul de pornire al marii sale scheme pentru o „enciclopedie a tuturor ştiinţelor" absolut idealistă, în centrul intereselor sale filosofice se afla matematica. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care a scris despre Leibniz, a cărui metafizică a fost puternic influenţată de ideile matematice şi logice. Leibniz şi-a imaginat o *cbaracteristica universalii*, un limbaj perfect clar şi ordonat, în care matematica, ştiinţa şi metafizica pot fi exprimate fără ambiguităţi şi în care problemele ar putea fi rezolvate prin „calcul", depăşindu-se în felul acesta dezacordurile. Această idee avea să inspire credinţa lui Russell că logica poate fi un astfel de limbaj; ea a generat în rândul multora dintre cei influenţaţi de Russell şi Frege aspiraţia că analiza logică a limbajului ar putea fi calea regală către rezolvarea problemelor fundamentale ale filosofiei.

În cea de-a doua jumătate a anilor 1890, Russell a fost preocupat de o serie de studii intense: dizertaţia intitulată *On the Foundations of Geometry* [„Despre fundamentele geometriei"] (1897); *An Analysis of Matbematical Reasoning* (cândva între 1897 şi 1899); un manuscris nepublicat, intitulat *Fundamental Ide as and Axioms ofMatkematics* [„Idei şi axiome fundamentale ale matematicii"] (1899); o

versiune nepublicată a lucrării *The Principles of Matkematics* (1899-1900); cartea sa despre Leibniz (1900); iar apoi *The Principles of Matkematics* finalizată (1903). (A scris şi o carte despre marxismul din Germania, *German Social Democracy* [„Social-democraţi a germană”], publicată în 1896.) Efortul care avea să se încheie cu publicarea lucrării *Principia Matkematica* a generat şi alte producţii filosofice importante, printre care eseul „On Denoting”^ (*Mind*, 1905), care conţinea celebra teorie a descripţiilor, menţionată mai sus, şi germenii unor idei pe care le-a dezvoltat mai târziu despre spaţiu, timp şi materie drept „construcţii logice”.

Evoluţia ideilor lui Russell în anii care au condus la *The Principles of Matkematics* îl convinseseră că matematica pură (aritmetica, analiza şi geometria) se bazează pe logică: „întreaga matematică pură se ocupă exclusiv cu concepte ce pot fi definite în termenii unui număr foarte mic de concepte logice fundamentale [şi] toate propoziţiile ei pot fi deduse dintr-un număr foarte mic de principii logice fundamentale”. Această idee – că matematica se poate reduce la logică – este cunoscută sub numele de „logicism”, fiind inspirată de noile progrese importante din domeniul logicii, dobândite în secolul al XlX-lea. Un astfel de progres major l-a reprezentat opera revoluţionară a lui Frege, inclusiv abordarea cuantificării – explicată mai jos – şi a ideilor asociate acesteia, pe care Frege le-a aplicat propriei încercări de a deriva aritmetica din logică. Russell a aflat despre lucrarea lui Frege de la Giuseppe Peano, la un congres internaţional de matematică ţinut în Paris în 1900, şi a adaptat unele aspecte ale ei la propriul său proiect logicist.

Logicismul era motivat de dorinţa de a rezolva două puzzle-uri majore despre matematică, unul epistemologic, celălalt metafizic. Puzzle-ul epistemologic este următorul: Ce ne îndreptăţeşte să pretindem că ştim adevăruri matematice precum 1 + 1 = 2? Puzzle-ul metafizic este acesta: Care sunt entităţile sau obiectele la care ne referim în matematică?

Puzzle-urile sunt conectate: am fi îndreptăţiţi să pretindem că ştim că 1 + 1 = 2 doar dacă ştim ce sunt „1” şi „2”, împreună cu modul în care înţelegem „+” şi „=„. Aceste puzzle-uri nu fuseseră rezolvate prin abordarea kantiană a adevărurilor matematice ca fiind *a priori* „sintetice”, bazate pe „formele de sensibilitate” care organizează în mod spaţial şi temporal „intuiţia” (experienţa senzorială), stând astfel la baza geometriei şi, respectiv, a aritmeticii. Prima sugestie că matematica este analitică şi nu sintetică îi este atribuită lui Richard Dedekind (1831—1916), care, ca şi Frege, a fost influenţat de tendinţa spre „aritmetizare” în anumite ramuri ale matematicii, plecând de la ideea că fundamentele aritmeticii şi analizei matematice sunt pur conceptuale. Frege a continuat să creadă că geometria era sintetic *a priori*, dar considera că aritmetica are o bază complet diferită. Dedekind susţinuse şi el că intuiţiile geometrice nu îşi au locul în gândirea unei „baze ştiinţifice pentru aritmetică”. Atunci când Frege şi-a dezvoltat *Begriffsckrifi* – „scrierea conceptuală” –, a făcut-o cu scopul de a întemeia aritmetica pe „legile şi definiţiile logice generale”, stabilind că adevărurile aritmeticii sunt analitice.

Russell însuşi şi-a dorit multă vreme să vadă matematica aşezată pe fundamente incontestabile. În copilărie, fratele său mai mare, Frank, l-a învăţat geometrie, iar atunci când a chestionat bazele ei – definiţiile şi axiomele – acesta i-a spus că trebuie să le accepte pur şi simplu, fiindcă altfel nu pot continua. Russell a fost încântat de frumuseţea geometriei lui Euclid, ba chiar de întregul domeniu al matematicii, dar a fost deranjat de faptul că fundamentele ei trebuiau acceptate practic pe încredere. Posibilitatea de a demonstra că matematica se bazează pe logică era, aşadar, foarte atrăgătoare.

Era „ultima zi a secolului al XlX-lea” – 31 Decembrie 1900 — –, când Russell a terminat prima versiune a *Principles of Matkematics.* După numai cinci luni, el a descoperit un paradox care ameninţa întreaga încercare şi care, în anul

următor, când Russell i l-a comunicat într-o scrisoare lui Frege, l-a făcut pe acesta să abandoneze logicismul, cuprins de disperare. Frege i-a răspuns lui Russell: „Descoperirea contradicţiei m-a lăsat fără cuvinte şi... am rămas trăsnit, fiindcă a zguduit terenul pe care intenţionam să construiesc aritmetica... Şi este cu atât mai serioasă cu cât pare să submineze... singurele fundamente posibile ale
aritmeticii ca atare”. La scurt timp după aceea, Frege a renunţat la demersul său, dar Russell a continuat, chinuindu-se să găsească soluţii ale problemei – în cele din urmă, tot fără succes.

Povestea proiectului lui Russell şi a paradoxului devastator este, pe scurt, următoarea: să observăm mai întâi ideea intuitivă a unei colecţii sau a unui set ori a unei clase de lucruri – o colecţie de ceşti pe o tavă, o grupare de vaci într-o cireadă. Frege şi apoi Russell au încercat să definească numărul în termeni de clase. Să luăm o clasă ai cărei membri sunt un cuţit şi o furculiţă, o altă clasă ai cărei membri sunt un soţ şi o soţie, o altă clasă ai cărei membri sunt un taur şi o vacă – toate sunt clase de dublete sau perechi. Aceasta oferă un mod de a defini numărul 2: „2” este clasa tuturor claselor de dublete. În mod asemănător, numărul 3 este clasa tuturor claselor de triplete (clasa care conţine toate clasele, precum: o clasă ce conţine un cuţit, o furculiţă şi o lingură, o altă clasă care conţine o mamă, soţul ei şi fiul lor; o altă clasă ce conţine o vacă, o altă vacă şi un taur şi aşa mai departe). Acest proces poate fi repetat pentru toate numerele. Spus ceva mai precis: „numărul unei clase este clasa tuturor acelor clase care sunt similare cu ea”, unde „similar” este un termen tehnic din teoria mulţimilor, care declară că o relaţie unu-la-unu se obţine între membrii claselor în cauză.

în ciuda aparenţelor, acesta nu este paradoxul în chestiune, chiar dacă pare circular, întrucât conceptele de dublu, triplu, cvadruplu şi aşa mai departe nu conţin conceptul de număr: un chelner care nu poate să numere poate totuşi să ştie să aşeze tripleta formată din cuţit, furculiţă şi lingură pentru

fiecare loc de la masă.

Cu toate acestea, paradoxul ne bântuie. Pentru a ne pregăti pentru el, să ne gândim la acest paradox înrudit: într-un sat există un bărbier care bărbiereşte bărbaţii – toţi bărbaţii şi numai pe aceşti bărbaţi – care nu se bărbieresc singuri. Se va bărbieri el singur sau nu? Dacă o face, nu o face; şi dacă nu o face, o face. Din motive evidente, acesta se cheamă „Paradoxul bărbierului”. Paradoxul lui Russell este următorul: aveţi în vedere faptul că unele clase sunt membre ale lor însele, iar altele nu sunt. Clasa tuturor claselor este, evident, un membru al propriei clase, fiindcă este o clasă; dar, la fel de evident, clasa bărbaţilor nu este ea însăşi un bărbat. Acum: ce am putea spune despre clasa tuturor acelor clase care nu sunt membre ale lor însele? Dacă această clasă este o membră a ei însăşi, atunci, prin definiţie, nu este o membră a ei însăşi; iar dacă nu este o membră a ei însăşi, atunci este o membră a ei însăşi.

Conceptul de clase poate produce o contradicţie, fapt care este fatal oricărui sistem construit pe utilizarea acestuia. Deşi detaliile problemelor cu care Russell şi Frege s-au confruntat sunt complexe, această schiţă este suficientă pentru a indica de ce a ruinat speranţele lui Frege şi de ce l-a obligat pe Russell să caute diverse căi, ad hoc şi în cele din urmă nesatisfăcătoare, de a o evita, în principal prin intermediul unei „teorii a tipurilor” care a căutat să ordoneze clasele într-o ierarhie, astfel încât (schematic vorbind) numai clasele de un tip inferior pot fi membre ale claselor de tip superior.

Fără o modalitate de a eluda paradoxul, Russell nu şi-ar fi putut continua programul său logicist. Instrumentele pe care le-a propus – teoria tipurilor şi două axiome controversate – au dus în cele din urmă la finalizarea, împreună cu colaboratorul său A. N. Whitehead, a imensei *Principia Mathematica,* publicată în trei volume în 1910, 1912 şi, respectiv, 1913. Preţul tipăririi volumelor, cu sutele lor de pagini de simboluri logice, a fost atât de ridicat, încât Russell şi Whitehead au fost nevoiţi să acopere o parte din costuri din

propriile buzunare. Manuscrisul gigantic a fost dus în birourile de la Cambridge University Press într- un cărucior.

Principia Mathematica a fost descrisă drept una dintre cele trei cele mai importante lucrări de logică produse vreodată, celelalte două fiind *Organon-u*| lui Aristotel şi *Grundgesetze der Anthmetiié*^- a lui Frege. Unul dintre motivele oferite este acela că notaţia dezvoltată de Whitehead şi Russell a făcut ca logica să devină o unealtă mult mai eficientă şi mai accesibilă, dezvăluind mult mai multe dintre posibilităţile şi utilizările sale. Aceasta a deschis calea unor descoperiri ulterioare semnificative în logică şi filosofie, unele dintre ele fiind dezvoltate chiar de Russell. Alte opinii despre *Principia Mathematica*, deşi îi recunosc fertilitatea filosofică, nu au fost la fel de măgulitoare. Eminentul logician austriac Kurt Gödéi scria despre ea: „Este regretabil că această primă prezentare comprehensivă şi profundă a logicii matematice şi a derivaţiei matematicii din ea [este] atât de lipsită de precizie formală în fundamente, încât reprezintă în această privinţă un considerabil pas înapoi, în comparaţie cu Frege. Ceea ce lipseşte, înainte de orice, este o declaraţie precisă a sintaxei formalismului”. Deşi adevărată, această judecată este una dură; fără progresele făcute de *Principia Matbematica* însăşi, ar fi fost mai greu de văzut de ce anume este nevoie pentru o descriere formală întru totul precisă a fundaţiilor.

Printre rezultatele semnificative ale acestui efort s-au numărat şi propriile ambiţii filosofice ale lui Russell, care l-au însoţit ulterior pe parcursul întregii sale lungi vieţi. Eliberat de munca la marea sa carte, el şi-a îndreptat atenţia către o întrebare care a fost cruciăiă pentru aproape tot ce a întreprins după aceea în filosofie: cum anume este derivată ştiinţa din experienţă. Să ţinem seama că nu este aceeaşi cu întrebarea: Cum, sau dacă, ştiinţa este *justificată* de experienţă? Nu este un efort de a respinge scepticismul cu privire la posibilitatea cunoaşterii ştiinţifice. Russell a intenţionat mai curând să explice fundamentarea cunoaşterii în experienţa empirică, aşa cum încercaseră să facă, în felul

lor, Locke, FFume şi Mill; iar pentru el, paradigma cunoaşterii era ştiinţa. A rămas consecvent urmăririi acestui scop, cu toate că strategiile lui s-au schimbat de câteva ori şi perspectivele sale ulterioare au implicat compromisuri semnificative.

La început, demersul lui Russell a luat forma demonstraţiei modului în care conceptele fundamentale ale fizicii – care, în 1912, când a fost publicată *Problems of Philosophy* [„Problemele filosofiei”], erau considerate a fi spaţiul, timpul, cauzalitatea şi materia – sunt exhaustiv „verificate” prin observaţie şi experiment. La momentul ultimei sale tentative de a rezolva această sarcină, prin lucrarea *Human Knowledge* [„Cunoaşterea umană”] (1948), fizica se dispensase de cauzalitate şi materie, spaţiu-timpul înlocuise spaţiul şi timpul, iar Russell ajunsese să accepte ceea ce cândva respinsese cu emfază drept „contrarevoluţia ptolemeică” a lui Kant împotriva obiectivităţii ştiinţifice (repunând mintea umană în centrul universului fenomenal), cu alte cuvinte, că există aspecte *a priori* irevocabile ale oricărei descrieri a felului în care ştiinţa rezultă din experienţă.

Această schimbare târzie în gândirea lui Russell a fost una semnificativă pentru el, fiindcă a însemnat abandonarea primei sale forme pure de devotament faţă de empirism, în favoarea ideii că experienţa senzorială reprezintă fundamentul cunoaşterii. El a făcut distincţia între „cunoaştere prin descriere” şi „cunoaştere nemijlocită”, prima fiind derivată din a doua, iar a doua constând în „contactul cognitiv direct”: „vom spune că ne este *familiar* orice lucru de care suntem conştienţi în mod direct, fără mijlocirea niciunui proces de inferenţă sau a vreunei cunoaşteri a adevărurilor”. — Cunoaşterea prin descriere, pe de altă parte, este o cunoaştere indirectă, justificarea sa bazându-se pe faptul că, în ultimă instanţă, ea este inferată din cunoaşterea nemijlocită. De exemplu, cunoaşterea mea că Everestul e cel mai înalt munte este una indirectă, însă, în ultimă instanţă, se bazează pe faptul că există o cunoaştere nemijlocită (nu

neapărat a mea) a ceea ce oferă temeiul ei.

Tehnica pe care Russell a aplicat-o în fazele incipiente ale acestui program se numeşte „construcţie logică”. El a inventat termenul „dat senzorial” pentru a denota o impresie asupra simţurilor – obiectul imediat al conştiinţei în experienţă – şi a propus ca obiectele fizice să fie considerate construcţii logice pe baza datelor senzoriale actuale şi posibile. Să ne gândim la percepţia unei mese: vizual, avem experienţa formelor unor pete de culoare pe care le considerăm tăblia mesei şi picioarele, să zicem; şi anticipăm că, dacă ne-am permite experienţa de a ne uita dedesubtul mesei şi de cealaltă parte a ei, am avea şi mai multe date senzoriale de un tip asemănător. Totalitatea datelor senzoriale pe care le avem şi pe care le-am putea avea constituie masa; masa este o construcţie logică ce rezultă din ele.

Această concepţie, care a devenit cunoscută ulterior sub numele de „fenomenalism” – curent ce i-a inclus pe Rudolf Carnap şi alţi pozitivişti logici din Cercul de la Viena, dar şi pe A.J. Ayer – este întrucâtva similară cu idealismul lui Berkeley, însă se deosebeşte de ea într- un aspect crucial. Existenţa unui obiect nepерceput în mod curent de mine sau de către oricare altă fiinţă finită este explicată de Berkeley prin faptul că e percepută de un „spirit infinit” ubicuu şi omniprezent, alfel spus Dumnezeu. De aceea, masa din camera mea există chiar şi atunci când nici eu, nici altcineva nu este prezent, ca să o perceapă; spiritul infinit o percepe. Pentru fenomenalişti, existenţa momentan nepercepută a mesei constă în „adevărul vid” (acesta fiind un adevăr care nu este explicat sau susţinut de nimic altceva) al unui enunţ „contrafactual condiţionăi” care spune: „Dacă eram acum în cameră, aş fi văzut masa”. O propoziţie condiţională este o propoziţie de tipul „dacă-atunci”; o propoziţie condiţională *contrafactuală* este cea în care particula „dacă” enunţă ceva ce nu ar trebui (este contrară faptelor). Observaţi că, într-o condiţională contrafactuală, verbele sunt la modul condiţional- optativ:

„dacă *aş fi …* atunci *aş* „, indicând astfel că sensul este „dacă aş fi (dar nu sunt)… atunci aş fi…”.

Unul dintre defectele principale ale acestei abordări este acela că se bazează pe „adevărul vid” al condiţionalelor contrafactuale. Ce face ca aceste condiţionale să fie adevărate? Nu ajută cu nimic scopurilor noastre faptul că, în general, condiţionalele sunt întotdeauna adevărate dacă partea care conţine cuvântul „dacă” e falsă; acesta este pur şi simplu un rezultat al logicii condiţionalităţii. {Vezi Apendicele despre logică de la sfârşit, pentru tabelul de adevăr al p —» q, „dacă p atunci q”.) Cum ar putea o teorie epistemologică să depindă de asta? Fără acceptarea adevărului gol al contrafactualelor este însă imposibil să „construim” obiecte fizice pornind de la experienţa lor senzorială, pentru că experienţa de acest tip este întotdeauna parţială şi limitată, astfel încât numărul datelor senzoriale reale şi posibile care, chipurile, constituie obiectul e atât de mare, încât n-am putea „reduce” niciodată exhaustiv obiectul la experienţe.

ldeea poate fi exprimată şi altfel: a spune că un obiect este o construcţie pe baza datelor senzoriăie reale şi posibile înseamnă a spune că enunţurile despre obiectele fizice pot fi traduse în enunţuri despre experienţe senzoriale reale şi posibile. Însă o astfel de traducere nu poate fi realizată complet; vor exista întotdeauna enunţuri despre obiecte care depăşesc enunţurile despre experienţele reale sau posibile. Ele includ enunţuri despre experienţele senzoriale ale altora şi enunţuri în care se face referinţă la toate locurile şi timpurile în care datele senzoriale ce constituie obiectul sunt sau pot fi experimentate.

Aceste idei au de-a face cu o problemă pe care Russell a refuzat să o abordeze, fiindcă a adoptat faţă de ea aceeaşi atitudine dispreţuitoare pe care o avusese şi Locke, şi anume, problema provocărilor sceptice la adresa experienţei ca bază a cunoaşterii. Alţi teoreticieni ai datului senzorial, precum A.J. Ayer, au luat-o în serios şi au descoperit că ea

depăşeşte proiectul fenomenálist. întrucât, spunea Ayer, dacă fenomenális mul ar fi corect, atunci ar trebui să existe „un pas deductiv de la descrierile realităţii fizice la descrierile aparenţelor posibile, dacă nu reale. Şi invers, apariţia datelor senzoriale trebuie să fie o condiţie suficientă pentru existenţa obiectului fizic; trebuie să existe un pas deductiv de la descrierile aparenţelor reale sau... posibile la descrieri ale realităţii fizice”. însă, aşa cum adaugă el mai târziu, „Obiecţia decisivă faţă de fenomenalism este că niciuna dintre aceste cerinţe nu poate fi satisfăcută”.

în prefaţa lucrării *Human Knowledge,* Russell observă că termenii „credinţă”, „adevăr”, „cunoaştere” şi „percepţie” au utilizări comune imprecise, care vor necesita o clarificare progresivă. Conceptele lor vor trebui analizate ca o pregătire pentru demersul sintetic de a arăta cum obiectele credinţei şi percepţiei sunt „construite în mod logic” din experienţă. Aceasta a fost metodologia sa pe parcursul întregului proces. Însă, în cele din urmă, după diverse încercări de a realiza o descriere a felului în care experienţa stă la baza ştiinţei, începând cu Owr *Knowledge of the Externai World.—* (1914), trecând prin *The Analysis of Mind* (1921), *The Analysis of Matter* (1927) şi după acceptarea unei perspective numite „monism neutru”, enunţată pentru prima oară de William James şi potrivit căreia mintea şi materia sunt expresii ale unui unic lucru fundamental, a tras concluzia, în *Human Knowledge* (1948), că de la experienţă la ştiinţă se poate ajunge numai cu ajutorul anumitor principii *a priori.* Fie cunoaştem ceva *a priori,* scrie el, „fie ştiinţa e apă de ploaie”. însă ştiinţa nu e apă de ploaie, aşa că ştim ceva *a priori.* Aceste principii *a priori* sunt ceea ce el a numit „postulate” şi reprezintă credinţe despre cauzalitate, trăinicia relativă a lucrurilor materiale şi validitatea generalizărilor inductive. El le-a descris drept credinţe „instinctive”, aşa cum o făcuse şi FFume. Însă, datorită faptului că sunt cunoscute *a priori* în timp ce se aplică modului in care lucrurile există efectiv în lume, ele sunt

sintetic *a priori* în sens kantian, deşi Russell nu a pretins că sunt „transcendental necesare"; într-adevăr, epistemologia din *Human Knowledge* este failibilă şi nesigură, la mare distanţă de căutarea anumitor fundamente care i- au stimulat munca în domeniile logicii şi matematicii şi despre care spunea – în fraza de început a lucrării *Problemele filosofiei – că* este ceea ce filosofia căuta să descopere.—

Poate cea mai importantă etapă a călătoriei pe care tocmai am descris-o, din punctul de vedere al legăturii ei atât cu filosofia timpurie a lui Wittgenstein (vezi mai jos), cât şi cu dezvoltarea fenomenalismului, a fost faza „logic atomistă" a gândirii lui Russell. El a afirmat uneori că „logica este esenţa filosofiei", pentru a-şi exprima opinia că formele superficiale ăie limbajului sunt înşelătoare şi că este prin urmare necesar să-i analizăm structura fundamentală, folosind limbajul clar al logicii. Această analiză este demonstrată în teoria descripţiilor. Aplicând aceeaşi analiză structurală în lumea în care se foloseşte limbajul şi arătând legăturile dintre respectivele structuri ale lumii şi limbaj, Russell a obţinut descrierea pe care o căuta. în *Lectures on Logical Atomism* [„Prelegerile asupra atomismului logic"], scrise în 1918, pe când se afla în închisoare, el afirmă următoarele: lumea constă într-o pluralitate de lucruri, fiecare posedând calităţi şi aflându-se în relaţie cu alte lucruri. O descriere a lumii ar trebui să fie nu doar o listă de obiecte, ci şi o explicaţie a calităţilor şi a relaţiilor dintre ele. Lucrurile, împreună cu relaţiile şi calităţile lor, sunt elemente constitutive ale faptelor, iar faptele sunt exprimate prin propoziţii. Propoziţiile care exprimă „fapte de bază", adică afirmă simplu că ceva are o anumită calitate sau că se află într-o anumită relaţie cu un alt lucru, au fost denumite de Russell „propoziţii atomare". Atunci când propoziţiile atomare sunt combinate prin folosirea cuvintelor logice „şi", „sau" ori „dacă... atunci...", ele constituie propoziţii complexe sau „moleculare". Acestea sunt importante datorită faptului că posibilitatea de deducţie

depinde de ele. În final, există „propoziţii generale", precum „toţi oamenii sunt muritori", iar ele necesită acceptarea unor principii generale, pe lângă dovezile empirice oferite de cunoaşterea obiectelor şi de proprietăţile la care se referă propoziţiile **42 3**
atomare.[3]^

.Atomii" lumii la care se ajunge prin analiză sunt date senzoriale particulare, „micile pete de culoare sau sunetele, instantaneele lucrurilor"—, şi sunt de asemenea proprietăţi, precum „albeaţa", şi relaţii, precum „după" sau „lângă". Un motiv pentru care sunt numite „atomi" este că, în acest context, ele sunt atât lucruri de bază sau fundamentale, cât şi logic independente unele de altele. Descompunerea simbolurilor complexe (propoziţiile) în „simbolurile simple" din care sunt construite – propoziţiile atomare – ne permite să facem o legătură directă între termenii lor şi aceşti atomi ai experienţei. Într-un „limbaj perfect logic" (logica din *Principia Mathematica*), componentele absolute are propoziţiilor atomare vor corespunde unu-la-unu constituenţilor atomici ai faptelor. În cazul ideal, fiecare obiect atomic va avea propriul simbol individual simplu care îi corespunde.

Atomii lumii sunt simpli – lucruri care nu mai pot fi descompuse în subdiviziuni – şi sunt de foarte scurtă durată; ei sunt date senzoriale instantanee, iar complexele pe care le constituie, faptele, sunt „ficţiuni logice" construite din ele. Noi suntem *familiarizaţi cu* atomii; orice altceva cunoaştem prin *descriere.*

Lectures on Logical Atomism schiţează mai degrabă o programă decât o metafizică şi o epistemologie detaliată, dar chiar şi aşa ele sugerează o serie de dificultăţi, printre acestea numărându-se cele ce urmează: teoria încearcă în mod ambiţios să ofere o descriere empiristă a semnificaţiei, care să cuprindă opinii despre cunoaştere, percepţie şi minte, şi face asta presupunând că există un unic mod corect de a reprezenta structura fundamentală a limbajului în logică; această impresie este cel puţin discutabilă. Russell include

printre obiectele cunoaşterii nemijlocite nu doar simple obiecte, ci şi calităţile şi relaţiile lor, tratându-le şi pe acestea ca simple (adică nemaiputând fi descompuse în subdiviziuni). El citează ca exemple ăie unor astfel de atomi petele de culoare, dar culorile nu pot fi atomice, pentru că nu sunt logic independente unele de altele. A trebuit să revină destul de rapid asupra ideii că acele „simple” aflate la baza structurii logice sunt date senzoriale – atomi de experienţă –, afirmând că ele pot fi cunoscute doar deductiv, ca limită a analizei. Dar atunci ambiţia de a conecta fizica – înţeleasă ca un corp de cunoaştere descriptivă – cu un temei în experienţă, care să ofere o legătură directă între simbolurile simple şi entităţile simple, este deturnată.

Tractatus Logico-Philosophicus al lui Wittgenstein propune o versiune a acestei perspective într-o manieră mai riguroasă, sistematică şi concisă; vezi mai jos. Unele dintre ideile pe care Russell şi Wittgenstein le-au dezvoltat în maniere proprii le-au dezbătut împreună atunci când Wittgenstein i-a fost student lui Russell la Cambridge, înainte de Primul Război Mondial.

Russell nu s-a considerat niciodată un filosof moral, deşi, cu siguranţă, a fost un moralist – dar nu genul puritan, dimpotrivă: ba mai mult, el a avut contribuţii originale la teoria morală, anticipând emotivismul (ideea că judecăţile etice sunt expresii deghizate ale felului în care cel care judecă simte legat de tenia în discuţie) şi „teoria erorii” (ideea, asociată în principal cu J. L. Mackie, conform căreia, deoarece judecăţile etice nu sunt obiective, ele sunt false). În ciuda faptului că Russell a avut opinii categorice faţă de ce e corect şi ce e greşit – Primul Război Mondial era greşit, armele nucleare sunt rele, e greşit să-ţi baţi copiii, ipocrizia e rea, bunătatea şi compasiunea sunt corecte, pacea este bună –, nu există nicio legătură directă între teoria sa şi practică.

Scrierile sale populare despre chestiuni legate de societate şi moralitate s-au numărat printre factorii care au contribuit la eliberarea lumii occidentale de unele dintre excesele moralismului victorian, iar lucrările lui de popularizare a

filosofiei i-au apropiat pe mulţi de acest domeniu. Cu timpul, Russell a devenit un înţelept; a fost întrebat la bătrâneţe care ar vrea să fie mesajul pe care îl lasă lumii şi a acceptat provocarea în stilul său de modă veche, spunând că speră ca raţionalitatea şi pacea să învingă în cele din urmă nebuniile la care este predispusă omenirea. Probabil că regele George şi alţii au avut rezerve faţă de viaţa privată a lui Russell, dar dincolo de toate acestea nu se poate nega că a fost un mare om.

FREGE (1848-1925)

Russell a făcut cunoştinţă cu opera lui Gottlob Frege prin intermediul logicianului Giuseppe Peano, dar, după cum recunoştea el însuşi, nu a înţeles corect totul, în mare măsură din cauza notaţiei nonintuitive pe care Frege a inventat-o pentru a-şi expune noua şi puternica extensie a logicii. Printre cei care au apreciat primii semnificaţia acestei opere, în afară de Peano, Russell şi alţi câţiva, s-au numărat logicienii Alonzo Church şi Kurt Godel. începuturile reputaţiei filosofice a lui Frege ar putea fi legate de menţionarea lui de către Russell în Prelegerile Lowell ţinute la FFarvard în 1914 (publicate sub numele de *Cunoaşterea lumii exterioare),* în care spunea că Frege „a aplicat pentru prima dată exemplar... metoda logico-analitică în filozofie".^ în 1915, în revista *Monist,* au fost publicate fragmente din primul volum al lui Frege, *Grundgesetze der Arithmetik,* în traducerea lui Johann Stachelroth şi Philip Jourdain, care citează remarca lui Russell în comentariile lor introductive, pentru explicarea proiectului lui Frege.

Dar Frege a ajuns să fie mai cunoscut de comunitatea filosofică abia în 1952, când Peter Geach şi Max Black au publicat traduceri ale unor lucrări de-ale sale.— Ei scriau: „Unul dintre scopurile acestui volum este acela de a pune la dispoziţia cititorilor englezi cele mai importante eseuri logice ale lui Frege, care au fost multă vreme îngropate în diverse

periodice germane (majoritatea acum dispărute)… Profesorul Ryle şi Lordul Russell ne-au fost de mare ajutor, împrumutându-ne lucrări ale lui Frege care, altfel, ar fi fost de neobţinut”. După cum arată aceste remarci, ideile lui Frege erau în mare măsură inaccesibile, cu excepţia cazului în care lectorul era un cititor de limbă germană cu bune cunoştinţe de matematică şi putea avea acces la reviste şi cărţi rare. Volumul lor a fost urmat de o analiză extinsă a ideilor lui Frege făcută de William şi Martha Kneale în lucrarea *Dezvoltarea logicii* (1973), care, la rândul ei, a precedat cu un deceniu publicarea importantei lucrări a lui Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language* (1973), prima dintr-o serie magistrală de cărţi dedicate lui Frege şi influenţate de el, care au confirmat locul acestuia, ca figură seminală, în filosofia analitică.

Într-adevăr, în propria sa istorie a filosofiei analitice, pe care în mod cu torul deosebit şi controversat a definit-o drept perspectiva potrivit căreia „o analiză filosofică a limbajului este… singura modalitate de a ajunge… la o explicaţie filosofică a gândirii”,— Dummett atribuie originea ei lucrării lui Frege, *Grundgesetze*, fiind de părere că aceasta oferă primul exemplu clar de „turnură lingvistică”— ce reprezintă esenţa filosofiei analitice. Unele dintre temele distinctive ale filosofiei analitice provin, într-adevăr, din nevoia lui Frege de a oferi instrumente mult mai fine decât oferă limbajul comun pentru îndeplinirea planului său de a dovedi că aritmetica şi logica sunt unul şi acelaşi lucru. El îşi caracteriza „scrierea conceptuală” (*Begriffschrift)* ca fiind în acelaşi tip de relaţie cu limbajul comun, la fel cum „microscopul se află cu ochiul”. Însă în procesul de creare a acestui nou limbaj logic, anumite consideraţii despre limbajul şi conceptele obişnuite şi-au dovedit importanţa din punct de vedere filosofic.

Frege s-a născut în oraşul hanseatic Wismar, pe coasta baltică a Germaniei, fiind fiul fondatorului şi directorului unei şcoli de fete. A fost crescut în tradiţia luterană şi educat la un gimnaziu local şi a urmat cursurile universităţilor din Jena şi

Gottingen. După abilitare, a devenit *Privatdozent* la Jena, în următorii cinci ani ţinând diverse cursuri de matematică la liceu. Micuţa carte în care şi-a expus *Begriffsschrift* a fost publicată în 1879, fiind apoi numit *Professor extraordinarius* {profesor asociat), ceea ce i-a adus un salariu lunar şi stabilitate. *Begriffschrift* a reprezentat un progres revoluţionar în domeniul logicii, dar notaţia ei dificilă a împiedicat-o să fie apreciată ca atare sau măcar înţeleasă de mai mulţi.

în 1884, Frege a publicat *Die Grundlagen der Arithmetifff^-,* un prospect în termeni relativ inforniali pentru lucrarea tehnică pe care mai târziu a dus-o la bun sfârşit în *Grundgesetze der Arithmetik* (în două volume, publicate în 1893 şi 1903). Totuşi *Grundlagen* este lucrarea care, simultan, conţine şi defineşte cele mai importante contribuţii filosofice ale sale, după cum o demonstrează trei lucrări care, mult mai târziu, s-au dovedit extrem de influente: „Funcţie şi concept” (1891), „Despre sens şi referinţă” şi „Despre concept şi obiect” (ambele din 1892).

După cum indică datele de publicare ale volumelor *Grundgesetze,* al doilea a apărut la scurt timp după ce Russell i-a comunicat lui Frege devastatoarea descoperire a paradoxului. În schimbul de scrisori dintre ei, aproximativ zece de fiecare parte, Russell a adus în discuţie o serie de teme pe care a continuat să le dezvolte, iar Frege, după şocul iniţial, a încercat propria soluţie la problemă. Cum cel de-al doilea volum al *Grundgesetze* era pe punctul să apară, Frege a adăugat un post-scriptum, explicând descoperirea lui Russell şi sugerând o modalitate de a-şi susţine proiectul în ciuda acesteia. A continuat să încerce să găsească o soluţie până în 1906, când, se pare, şi-a pierdut complet curajul şi a abandonat demersul care fusese lucrarea vieţii sale. Însă, pe parcurs, el a adus contribuţii foarte valoroase la domeniile logicii şi filosofiei.

Este regretabil să spunem că, la bătrâneţe, Frege, totdeauna un conservator din punct de vedere politic, a ajuns

să exprime opinii fasciste şi antisemite, alături de alţii care au susţinut ascensiunea ideologiei naziste în Germania acelor vremuri – printre ei, Martin Heidegger, cu care ne vom întâlni puţin mai târziu.

Importanţa figurii lui Frege pentru studiul logicii vorbeşte de la sine: el a revoluţionat acest domeniu, inventând un sistem formal şi notaţia asociată, care este, de fapt, calculul predicatelor din logica matematică modernă. Russell şi Whitehead au inventat o notaţie mai bună şi mai intuitivă pentru a reprezenta cuantificarea şi structura complexelor pe care Frege le dezvoltase, făcând astfel ideile mai accesibile.

Dar, în procesul dezvoltării logicii sale şi a ideilor necesare pentru aplicarea ei la obiectivul lui principal, anume de a demonstra identitatea logicii şi matematicii (acelaşi lucru cu a spune: a demonstra că aritmetica poate fi redusă la logică, aceasta din urmă fiind analitică), Frege a dezvoltat şi o filosofie a limbajului; iar acest aspect al realizării sale este la fel de important. El a ajuns la o filosofie a limbajului din nevoia de a explica *referinţa* – felul în care un termen se referă la obiecte sau concepte –, iar acest lucru, la rândul său, necesita elaborarea unei teorii a *sensului,* care înseamnă – pentru a vorbi în termeni aproximativi în acest moment – ceea ce o persoană trebuie să ştie despre un cuvânt pentru a fi capabilă să identifice la ce se referă el.

E important să observăm de la început respingerea de către Frege a „psihologismului”. Psihologismul este teoria potrivit căreia conceptele trebuie explicate prin referire la procesele sau stările mentale ale celor care le folosesc. Printre altele, asta implică faptul că legile logicii şi cele ale matematicii sunt generalizări ale modului în care funcţionează mintea. Logica se presupune că descrie „legile gândirii”, iar psihologia este ştiinţa despre cum gândim; de aici legătura. Din anumite perspective – cea a lui Mill, de pildă –, concepte matematice precum „numărul” erau considerate a fi întemeiate empiric pe experienţa socotitului.

împotriva unor astfel de idei, Frege a susţinut insistent că

logica priveşte un domeniu obiectiv care nu are nimic de-a face cu modul în care oamenii gândesc şi, prin urmare, nu poate fi redusă la consideraţii empirice sau psihologice. El oferă exemplul „identităţii de sine” ca dovadă a acestei afirmaţii. Identitatea de sine este principiul conform căruia totul este identic cu sine şi este adevărat prin definiţia cuvântului „identic”; nu trebuie să străbatem lumea în lung şi-n lat, cercetând fiecare lucru, pentru a vedea dacă este identic cu sine. Dacă psihologismul ar fi fost adevărat, semnificaţia cuvântului „identic” ar fi constituită din idei în creierul cuiva care se gândeşte la identitate; sau, mai corect, ar fi constituită din ideile din diferite creiere ale diverşilor oameni care se gândesc la identitate, probabil în mod diferit unul de altul, şi care, cu timpul, ajung să se gândească la ea în mod diferit de felul în care se gândiseră anterior. Dar semnificaţia lui „identic” nu este una subiectivă şi nici nu ţine de modă, spune Frege; ea este obiectivă. Un alt mod de a exprima această idee este să spunem că există o diferenţă între credinţa că o propoziţie oarecare *p* este adevărată şi valoarea de adevăr a lui *p.* Argumentul lui Frege era că adevărul lui *p* nu poate fi redus la credinţa că *p* este adevărat. Acesta a fost principalul său argument împotriva psihologismului.

La începutul secolului XX, dezbaterea cu privire la psihologism, în special în rândul filosofilor germani, a fost una intensă. Frege l-a convins pe Edmund FFusserl să-şi abandoneze poziţia psihologistă iniţială, iar antipsihologismul lui Flusserl a fost cel care a stimulat dezbaterea viguroasă în care apărătorii psihologismului au pretins, printre altele, că legile logicii sunt normative şi bazate pe considerente de valoare. Din acest punct de vedere, legea non-contradicţiei, „Nu este posibil ca şi A, şi non-A să fie în acelaşi timp adevărate”, este o lege prescriptivă, un „imperativ” care îi spune cuiva cum să gândească în mod corect, în acest caz, arătând ceea ce nu poate fi gândit.^ Frege susţinea că legile logicii nu sunt prescriptive, ci descriptive, arătând felul în

care lucrurile sunt în mod obiectiv. Deoarece empirismul şi naturalismul sunt forme de psihologism, dezbaterea a continuat de atunci încoace, antipsihologismul însuşi fiind respins (printre mulţi alţii, de Moritz Schlick, din partea pozitiviştilor logici, şi de W.V. Quine) pe motive empiriste şi naturaliste.

După cum remarcam, pentru a demonstra identitatea logicii şi a aritmeticii, Frege a trebuit să explice referinţa – cum un termen se referă la obiecte sau concepte care, în conformitate cu antipsihologismul său, trebuie înţelese ca existând independent de actele de referinţă sau de cum gândim despre ele – şi, ca atare, a trebuit să dezvolte o filosofie a limbajului. Pentru a vedea conexiunea dintre logică şi filosofia limbajului, trebuie să observăm mai întâi că scopul celei de-a doua este să ofere o descriere a modului în care expresiile dintr-o limbă au legătură cu „universul de discurs” la care ea se aplică. Limbajul comun are de-a face cu lumea ceştilor de cafea, a oamenilor, copacilor şi munţilor; aritmetica se ocupă cu numere şi funcţii, precum adunarea şi scăderea; limbajul fizicii are legătură cu quarci şi leptoni, forţe şi câmpuri – şi aşa mai departe. Una dintre principalele reiaţii este cea care face ca ceea ce spunem să fie adevărat sau fals: în general, o corespondenţă (sau, în cazul falsităţii, lipsa uneia) între ceea ce spunem şi felul în care sunt lucrurile. Printre cele mai simple aserţiuni sunt cele care spun că un lucru are o anumită proprietate – de exemplu, „mingea este rotundă” – şi considerăm că termenul subiect „minge” se referă la un obiect de acel tip, iar termenul predicat care introduce proprietatea „rotundă” este cuvântul desemnat pentru acea formă particulară. Pentru a vedea dacă propoziţia este adevărată, trebuie să vedem dacă termenii subiect şi predicat sunt corect folosiţi, astfel încât fiecare să-şi aducă o contribuţie corespunzătoare la întreaga propoziţie. Propoziţia este compusă din subiect şi predicat şi din felul în care ele sunt unite – în acest caz, prin „este”— prin urmare, valoarea de adevăr a întregii propoziţii este determinată de părţile

sale. Acest lucru este cunoscut sub numele de „compoziţionalitate” şi arată de ce o sarcină centrală a filosofiei limbajului este de a analiza părţile componente ale propoziţiilor şi de a înţelege contribuţiile pe care le au la adevăr şi semnifica ţie.^âl

O astfel de analiză contează şi pentru logică, fiindcă legăturile inferenţiale dintre propoziţii se bazează de asemenea pe modul în care părţile lor se leagă unele de altele. Acesta este locul unde logica şi filosofia limbajului au un interes comun. Cu mult timp în urmă, Aristotel recunoscuse că inferenţele valide depind de felul în care termenii apar în propoziţii; teoria silogismului pe care o propunea el făcea distincţia între termenii subiect şi predicat şi demonstra cum ordinea termenilor (şi dacă propoziţiile în care ei apar sunt universale sau particulare, negative sau afirmative) determină concluziile care pot fi trase. Dar un punct slab al logicii lui este incapacitatea de a trata adecvat propoziţiile care conţin mai mult de un cuantificator (cuantificatorii sunt termeni precum „toţi”, „mulţi”, „majoritatea”, „unii”, „cel puţin unul” – şi toate numerele naturale). Acest lucru este cunoscut ca „generalitate multiplă”. Un exemplu standard: „Toată lumea iubeşte pe cineva”. Sensul acestei propoziţii este ambiguu, între existenţa unei persoane iubite de toţi şi fiecare iubind o persoană care, în majoritatea cazurilor, este diferită de toţi indivizii iubiţi de ceilalţi: „Există cineva care este iubit de toţi” şi „Pentru fiecare persoană există o altă persoană pe care el sau ea o iubeşte”. Să observăm cum clarificarea propoziţiei originale necesită o parafrază pentru a dezvălui felul în care părţile contribuie la întreg. Reprezentarea propoziţiilor într-un simbolism logic clar nu lasă nicio urmă de ambiguitate şi o face foarte simplu, ordonând cuantificatorii „toţi” şi „cel puţin unul” în mod adecvat:

(3x)(y)(Lyx) pronunţată „exista un x, astfel încât pentru toţi y, *y* se află în relaţia L cu x” (există cineva pe care toată lumea îl

iubeşte) şi

(y)(3x)(Lyx) pronunţată „pentru toţi y există un x, astfel încât *y* se află în relaţia L cu x” (fiecare are pe cineva pe care el sau ea îl iubeşte).

Frege remarca însă că referinţa la termenii care apar în propoziţii nu face tot ce este necesar pentru a explica semnificaţiile acelor propoziţii şi relaţiile inferenţiale în care ele pot intra. Această observaţie i-a fost prilejuită de două puzzle-uri conectate, determinate de termenii de referinţă. Unul priveşte enunţurile de identitate, iar celălalt, contextele în care termenii de referinţă nu reuşesc să contribuie din punct de vedere compoziţional la valoarea de adevăr a propoziţiilor în care apar.

Să ne gândim la identitatea propoziţiilor „1+ 1 = 2”, „Jane Austen este autoarea cărţii *Mândrie şi prejudecată"[1],* „Luceafărul de dimineaţă Phosphorus este identic cu luceafărul de seară FFesperus”. Logic vorbind, toate acestea au aceeaşi formă, „x = x”, deşi ele apar ca „a = b”, unde „a” şi „b” sunt expresii referenţiale diferite, iar semnificaţia propoziţiei „Jane Austen este Jane Austen” este foarte diferită de „Jane Austen este autoarea cărţii *Mândrie şi prejudecată"*. Dintr-un (bun) motiv, aceasta din urmă este mai informativă decât prima. În timp ce poţi determina adevărul lui „x = x” doar uitându-te la ea, nu poţi determina adevărul propoziţiei „Luceafărul de dimineaţă este luceafărul de seară”, fără a avea câteva cunoştinţe de astronomie.

Frege s-a ocupat de această problemă, făcând distincţia între *referinţa* unui termen – denotarea a ceva – şi *sensul* termenului, care, informai, ar putea fi socotit „semnificaţia” lui, dar este mai bine descris drept ceea ce ştie cineva atunci când ştie cum să localizeze referentul (lucrul denotat) de termen. Aşadar, „Luceafărul de dimineaţă este luceafărul de seară” e un enunţ de identitate adevărat, în virtutea faptului că expresiile „luceafărul de dimineaţă” şi „luceafărul de seară” se referă ambele la acelaşi lucru, dar diferă ca sens;

acesta este motivul pentru care, când s-a dovedit că ceea ce se credea că sunt două stele, Phosphorus şi Hesperus – prima rămânând vizibilă dimineaţa, iar a doua strălucind puternic la începutul serii –, sunt unul şi acelaşi corp ceresc (planeta Venus), aceasta a fost considerată o descoperire interesantă, în ciuda faptului că era un exemplu al neinteresantului „x = x”.

Al doilea puzzle apare tot dintr-un considerent de identitate, de această dată în relaţie cu faptul că dacă „a” şi „b” se referă la acelaşi lucru – sunt „co-referenţiali” – atunci în propoziţia „a este rotund” poţi să înlocuieşti pe „a” cu „b”, producând „b este rotund”, valoarea de adevăr a propoziţiei originale nefiind schimbată prin substituţie. Acest lucru este cunoscut ca principiul intersubstituţiei termenilor co refere nţiali *salva veritate* („păstrarea valorii de adevăr”). Orice limbaj în care se aplică acest principiu este numit limbaj „extensional” sau limbaj funcţional al adevărului.

Să ne gândim însă la următoarea situaţie: presupunem că Tom nu ştie că pe Cicero îl cheamă şi Tullius (numele său a fost Marcuş Tuliius Cicero), dar crede, corect, că Cicero a scris *De amiciţia* („Despre prietenie”). Potrivit principiului intersubstituţiei termenilor co- referenţiali, valorile de adevăr ale propoziţiilor „Tom crede că Cicero a scris *De amiciţia*” şi „Tom crede că Tullius a scris *De amiciţia”* ar trebui să fie aceleaşi. Dar fiindcă Tom nu ştie că Tullius este un alt nume al lui Cicero, el nu va crede că Tullius a scris *De amiciţia,* deci nu putem să substituim Cicero cu Tullius şi să păstrăm valoarea de adevăr. Aici principiul intersubstituţiei eşuează.

Expresii precum „crede că”, „ştie că”, „speră că”, „vrea să spună că” descriu *atitudini prepoziţionale,* adică atitudini psihologice faţă de propoziţia care urmează după „că” în fiecare caz: „Tom crede că *p*”, „Tom speră că *p”* şi aşa mai departe, unde *p* este orice propoziţie. Evident, când o expresie apare în contextul unei atitudini prepoziţionale, ea nu reprezintă o referinţă în mod direct, obişnuit; iar asta explică eşecul principiului intersubstituţiei. Limbajele sau

contextele în care principiul nu se aplică sunt numite limbaje sau contexte „intens ion ale”. Contextele de atitudine prepoziţională sunt intensionale.

Observăm însă că principiul intersubstituţiei eşuează doar dacă tratăm expresiile referenţiale ca funcţionând în acelaşi fel în interiorul contextelor de atitudine prepoziţională, ca şi în afara lor. Folosind distincţia sens-referinţă, Frege a propus o altă variantă, şi anume ca termenii de referinţă care apar în cadrul unor astfel de contexte să nu se refere la referenţii lor, ci la sensurile acestora. Pentru că sensurile termenilor sunt, de fapt, „moduri de a gândi” despre referenţii lor: ceea ce este indicat prin „Cicero” în descrierea de atitudine prepoziţională nu este bărbatul care poartă acel nume, ci modul de a gândi care ne permite să ne referim la acel bărbat. Deoarece sensurile termenilor „Cicero” şi „Tullius” sunt diferite – ele sunt modalităţi diferite de „prezentare” a bărbatului Cicero –, cuvintele „Cicero” şi „Tullius” în cadrul contextului de atitudine prepoziţională nu au legătură cu coreferinţa; ele se referă la sensuri diferite. Verbele de atitudine prepoziţională precum „crede”, „speră” şi celelalte provoacă o „schimbare a referinţei”. Ca urmare, principiul intersubstituţiei nu este violat; el rămâne valid pentru toate cazurile în care doi sau mai mulţi termeni se referă la acelaşi lucru – indiferent dacă lucrul cu pricina este un obiect sau un sens.

Aceste idei s-au dovedit fertile în filosofia limbajului, nu în ultimul rând suscitând atât opinii divergente, cât şi apărări. Ne putem gândi la faptul că pare firesc să spunem că în propoziţiile „Cicero a scris *De amiciţia*” şi „Tom crede că Cicero a scris *De amiciţia”,* persoana despre care se vorbeşte (la care se face referire) este aceeaşi: Cicero, în ambele cazuri. În conversaţia obişnuită, nu ne-am gândi că în primul caz vorbim despre un bărbat, dar în al doilea este un „mod de prezentare” asociat cu numele său. Mai mult decât atât, pare indispensabil ca referinţa la nume să fie considerată aceeaşi în toate contextele, atunci când spunem „Cicero a scris *De*

amiciţia şi Tom crede că el a scris şi *De senectute".* Avem aici o anaforă, unde a înţelege la cine se referă „eT, impune în mod expres înţelegerea faptului că se referă la acelaşi referent la care se raportează şi „Cicero". Acesta este modul în care funcţionează pronumele; sarcina lor este de a prezerva referinţa. Perspectiva lui Frege necesită o teorie a anaforei mai complexă decât cea intuitivă.

Adepţii lui Frege au răspunsuri la aceste critici şi la altele; bogăţia şi caracterul tehnic al dezbaterii pe care a generat-o opera lui Frege sunt o mărturie a importanţei sale. Ea reprezintă o altă ilustrare a faptului că, deşi o acţiune s-ar putea să nu-şi atingă scopul, călătoria poate fi foarte rodnică.

MOORE (1873-1958)

Asocierea lui G.E. Moore cu Russell a fost deja menţionată. Ca student şi, mai târziu, ca bursier la Cambridge, el s-a împrietenit cu Lytton Strachey, John Maynard Keynes şi Leonard Woolf, prin intermediul cărora a avut o influenţă semnificativă asupra altor membri ai Grupului Bloomsbury, după scrierea principalei sale opere, *Principia Ethica.* În această lucrare a ajuns la concluzia că cele două lucruri cu cea mai mare valoare intrinsecă ce merită a fi căutate sunt frumuseţea şi prietenia, o perspectivă formulată pentru a rezona cu sensibilităţile literare şi artistice ale membrilor grupului.^

Decizia lui Moore de a renunţa la studiul limbilor clasice pentru a se dedica filosofiei a fost inspirată de McTaggart, pe atunci un tânăr şi energic don. McTaggart i-a devenit tutore şi, sub îndrumarea lui, Moore a ajuns adeptul unei filosofii idealiste. În eseul scris cu scopul de a obţine o bursă la Cambridge, care a avut ca temă bazele metafizice ale eticii, recunoştea că îi este îndatorat lui Bradley şi, în acelaşi timp, supunea etica lui Kant unei critici susţinute. Obiectul criticii lui Moore ba constituit, cu precădere, lipsa distincţiei kantiene între activitatea psihologică de a face judecăţi şi

chestiunea adevărului obiectiv al acelor judecăţi. Asta aminteşte de respingerea de către Frege a psihologismului şi este una dintre cele două trăsături ale ideilor timpurii ale lui Moore care au supravieţuit abandonării idealismului.

Cealaltă a fost identificarea a ceea ce el susţinea că este o eroare în gândirea etică, şi anume, definirea „binelui” în termeni de plăcere sau dezirabilitate, altfel spus, ceva ce poate fi identificat empiric ca oferind conceptului de bunătate conţinutul său. întrucât candidaţii obişnuiţi pentru definirea bunătăţii sunt proprietăţi naturale, precum plăcerea sau fericirea, Moore a numit asta „eroarea naturalistă”,^ afirmând în schimb că bunătatea (sau „binele”} este indefinibil.^ Orice încercare de a explica sau defini „bunătatea” este ca şi cum ai încerca să explici sau să defineşti „galben”: nu putem defini culoarea galben în cuvinte sau în raport cu altceva decât cu ea însăşi; tot ceea ce putem face este să arătăm un exemplu de „gălbeneală” cuiva care doreşte să ştie ce înseamnă „galben”.^

Această idee a fost dezvoltată pe larg in *Principia Ethica*. Aici, argumentul lui Moore pentru eroarea naturalistă este „argumentul întrebării deschise”. Dacă cineva defineşte binele ca plăcere, poţi spune că „acest lucru este plăcut, dar rămâne deschisă întrebarea dacă este şi bun”. Pentru orice proprietate naturală propusă ca analiză a „binelui”, putem recunoaşte prezenţa acelei proprietăţi naturale şi totuşi să întrebăm dacă ceea ce se pretinde a fi bun este realmente bun.

Aceste idei s-au dovedit controversate. Mai întâi, „eroarea naturalistă” nu este corect denumită. Ea nu este o eroare – ar putea fi greşit să identificăm binele cu o proprietate sau stare naturală, dar nu este o contradicţie sau o greşeală logică să o facem – şi nu se limitează la candidaţi naturalişti pentru explicarea binelui, deoarece, după cum subliniază Moore însuşi, este la fel de greşit să identificăm binele cu ceva transcendent sau metafizic, precum porunca unui zeu; astfel, „x este bun pentru că Dumnezeu o porunceşte” este un

exemplu de „eroare” în viziunea lui Moore.

Mai mult, nu este evident că, identificând o proprietate morală cu una naturală, lăsăm într-adevăr deschisă întrebarea „Dar este ea bună?” Pentru că dacă o teorie afirmă (şi în cazurile mai fericite justifică aserţiunea) că binele este plăcere sau fericire, atunci întrebarea „Dar este ea bună?” nu surprinde esenţa teoriei sau ia drept adevărat ceea ce trebuie demonstrat.

Devotamentul lui Moore faţă de eroarea naturalistă l-a obligat să abordeze problema modului în care putem cunoaşte sau recunoaşte binele atunci când îl întâlnim. Răspunsul său, forţat de opinia conform căreia binele este indefinibil, este că pur şi simplu îl „intuim”; avem o facultate a intuiţiei morale care ne permite să recunoaştem binele atunci când îl întâlnim.

La prima vedere, acest lucru nu este plauzibil. Ce este această facultate a intuiţiei şi cum funcţionează ea? Diferă ea de la un individ la altul, aşa cum ar sugera dovezile omniprezente ale dezacordului moral? Afirmaţia că există o „facultate a intuiţiei morale” nu lasă loc pentru examinarea a ceea ce poate justifica o judecată morală sau, dimpotrivă, pentru a o critica, lăsând indecidabile dezacordurile morale. Cel mai rău rezultat ar fi un soi de anarhie relativistă, în care diferiţi oameni „intuiesc” valoarea sau lipsa de valoare morală a lucrurilor în felul lor propriu, idiosincrasie diferit sau chiar contrar.

Un rezultat al viziunii lui Moore în această privinţă este ceea ce a ajuns să fie numit „noncognitivism” în etică, adică viziunea potrivit căreia, atunci când oamenii fac judecăţi morale, ei nu afirmă ceva adevărat sau fals, ci manifestă o atitudine sau un răspuns emoţional, pentru că nu există nimic „acolo” în lume, un fapt moral sau o proprietate, despre care vorbeşte cineva; în schimb, enunţurile morale sunt expresii ale unor stări psihologice, precum aprobarea sau dezaprobarea, ceea ce înseamnă că enunţurile referitoare la ele exprimă preferinţe şi dorinţe, nu judecăţi despre ce e corect şi greşit sau bun şi rău.

Aceste aspecte ale viziunii lui Moore despre etică nu sunt, cu siguranţă, comune, dar când se pune întrebarea cum decidem ce e corect să facem, el revine la o perspectivă utilitaristă consecinţionistă standard, respectiv că este corect să facem acel lucru care produce cel mai mare bine. Şi cum „utilitarismul acţionai” ne impune sarcina dificilă, dacă nu chiar insurmontabilă, de a încerca să decidem, de fiecare dată când acţionăm, ce anume va produce cel mai bun rezultat, el susţine cu tărie o formă de „utilitarism normativ”, care spune că trebuie urmate regulile a căror respectare tinde să ducă la cele mai bune rezultate.

Moore a propus, de asemenea, noi perspective în domeniile metafizicii şi epistemologiei. În *The Refutation of Idealism* [„Refutarea idealismului”] (1903), a caracterizat idealismul drept teza conform căreia *esse estpercipi,* „a fi înseamnă a fi perceput {sau simţit)”. El porneşte de la principalul argument al idealiştilor, respectiv, negând că *esse est percipi* este o contradicţie şi, corelativ, întrucât „este” *{est)* reprezintă „este” al identităţii, existenţa şi experienţa sunt acelaşi lucru; „galben şi senzaţia de galben sunt absolut identice”. Dacă poţi dovedi că ele nu sunt „absolut identice”, vei respinge astfel idealismul; şi acesta era scopul lui Moore.

Un argument pe care îl oferă este acela că dacă „galben” şi „senzaţia de galben” sunt identice, „nu ar exista niciun motiv să insistăm” că ele există; şi insistând că ele există indică, de fapt, că nu există. Distincţia lui Frege sens-referinţă ar fi putut fi de ajutor aici ca o modalitate de a explica de ce argumentul lui Moore nu funcţionează. O altă modalitate este să examinăm motivaţia afirmării enunţului de identitate, care este – după cum susţinea Berkeley – aceea de a pretinde că există două lucruri galbene: un ceva galben (sau care declanşează senzaţia de galben) „acolo” şi o senzaţie de galben „aici”, cel dintâi rămânând inaccesibil în spatele celui de-al doilea, dar, postulat drept cauză a lui, înseamnă a dubla entităţile în ciuda Briciului lui Occam; mai mult decât atât, înseamnă a pretinde drept cauză a unei entităţi mentale

(senzaţia) ceva ce nu este o entitate mentală {un obiect dintr-o lume materială), contrar principiului că doar lucruri asemănătoare pot produce lucruri asemănătoare – cauze mentale pentru efecte mentale, cauze materiale pentru efecte materiale. Moore ignoră acest gen de argument în favoarea afirmaţiei *esse est percipi* şi se concentrează exclusiv asupra unei analize exhaustive a termenilor *esse* şi *percipi* – în detrimentul propriului demers.^

Al doilea argument al său se bazează pe distincţia între actele de conştientizare şi obiectele lor, care, în sine, ar fi suficientă pentru a respinge *esse est percipi,* dacă s-ar dovedi inevitabilă. Cheia argumentului său o reprezintă faptul că în experienţa conştientă a ceva ce este verde şi în experienţa conştientă a ceva ce este albastru există ceva comun ambelor, şi anume actul de conştientizare; prin urmare, acesta nu este asemenea obiectelor acelor acte de conştientizare. Problema presupune o analiză „act—obiect" a gândirii şi experienţei; un idealist ar putea pretinde în schimb o analiză „adverbială", în care gândirea şi experienţa apar în moduri, precum „experimentarea în verde" sau „experimentarea în albastru", unde există doar gândirea şi experienţa, dar cu un caracter particular de verzui sau albăstrui, propriu de fiecare dată.

Pentru Moore, rezultatul acestor dezbateri a fost, cel puţin o vreme, expresia unui devotament faţă de „realismul direct", concepţia că suntem familiarizaţi cu lucruri „din afara cercului propriilor noastre idei şi senzaţii", fără intervenţia vreunui mediu reprezentativ, precum ideile sau senzaţiile. Există aici o paralelă cu intuiţionismul său privind binele şi, din motive evidente, nu-l face mai plauzibil. A trebuit să-l abandoneze când şi-a dat seama că ridica o problemă legată de falsitate: Cum am putea greşi vreodată, dacă suntem într-o relaţie perceptuală nemediată cu obiectele gândirii şi experienţei? Multă vreme a încercat o versiune a teoriei datului senzorial, în care datele obţinute prin intermediul simţurilor sunt literalmente identice cu suprafeţele obiectelor, încercând în felul acesta să păstreze măcar ceva din imaginea

realistă directă. A simţit că acest lucru este necesar pentru că, imediat ce facem din datele senzoriale un *tertium quid* care intervine între lume şi mintea cuiva, asta deschide uşa scepticismului.

În cele din urmă, soluţia lui Moore a fost să accepte că datele senzoriale nu pot fi identice cu suprafaţa obiectelor, dar, pentru a bloca scepticismul printr-un apel puternic la simţul comun, a pretins că *ştie* cu absolută *certitudine* multe lucruri, de pildă, că avea un corp, că acest corp al său fusese mereu în contact cu pământul sau nu departe de el, că pământul exista de multă vreme şi alte asemenea credinţe de bun-simţ. Afirma că putem şti că ceea ce spune „semnificaţia obişnuită" a propoziţiilor de bun simţ este „cu siguranţă şi complet adevărat" şi că e pur şi simplu greşit din partea filosofilor să le pună la îndoială. De pildă, semnificaţia obişnuită a aserţiunii că „pământul există de multă vreme" arată ceva indubitabil, însă filosofii o atacă, spunând „ei bine, totul depinde de ce înţelegi prin «pământ» şi «există» şi «multă vreme»„.

În *Proofof an Externai World* (1939), Moore a definit „obiectele externe" ca lucruri care nu depind de cunoaşterea prin experienţă pentru a exista şi apoi a spus că putea dovedi existenţa a două astfel de lucruri. A făcut-o ridicând mâinile şi spunând: „Aici am o mână şi aici am o alta". Ca refutare a scepticismului, această acţiune este, desigur, total inadecvată, dar Moore a pretins că el nu încerca *să dovedească netemeinicia* scepticismului, ci să *dovedească existenţa* obiectelor externe. Asta însă ar putea semăna cu un soi de scamatorie, fiindcă ignoră afirmaţia făcută de Descartes, conform căreia orice pretenţie de a şti (mai curând decât doar a crede) ceva trebuie să excludă posibilitatea de a greşi – iar argumentele sceptice demonstrează modalităţile prin care am putea greşi chiar şi pretinzând că ştim că „aici am o mână" sau că „eu am două mâini".

A citi Moore înseamnă a vedea un exemplu de filosofie analitică în funcţiune, constând în examinarea migăloasă,

minuţioasă, bucată cu bucată a conceptelor particulare. Practica lui este mai degrabă în contradicţie cu criticile sale severe la adresa perversităţii filosofilor care întreabă „Ce vrei să spui prin «există»?” şi altele asemenea. Tehnica lui a avut scopul de a demonstra că printr-o atenţie deosebită acordată conceptelor se vor elimina problemele filosofice; această idee, transpusă în teoria că acordând atenţie *utilizărilor standard ale limbajului* se vor elimina problemele filosofice – ba chiar, dintr-un anumit punct de vedere, filosofía însăşi – a fost preluată mai târziu de Wittgenstein şi de „filosofii limbajului comun” de la Oxford, din anii 1950. Trebuie spus că, în cazul lui Moore, tehnica luatului la bani mărunţi a produs rezultate mai degrabă slabe; în mâinile altor filosofi analitici de frunte de atunci şi de mai târziu, metoda examinării migăloase, minuţioase, bucată cu bucată a conceptelor şi teoriilor a produs rezultate foarte interesante.

WITTGENSTEIN (1889-1951): FILOSOFIA TIMPURIE

Datorită personalităţii lui neobişnuite, manierelor sale neortodoxe şi stilului vaticinar, aforistic al metodei şi scrierilor sale filosofice, Ludwig Wittgenstein a atras discipoli entuziaşti, dintre care mulţi hau privit ca pe cel mai mare filosof al secolului XX. El este cu certitudine o figură fascinantă, o parte din contribuţiile sale câştigându-şi un loc permanent în gândirea epocii lui, în timp ce altele au depăşit sfera filosofiei şi au influenţat domenii diverse, precum teologia şi teoria literară.

Wittgenstein s-a născut la Viena, fiind mezinul familiei unui industriaş bogat, Cari Wittgenstein, a cărui casă era un centru al vieţii culturale vieneze. Brahms şi Mahler erau oaspeţi regulaţi ai familiei, iar Ravel şi Richard Strauss au scris concerte la o singură mână pentru fratele lui Wittgenstein, Paul, după ce acesta şi-a pierdut un braţ în Primul Război Mondial. Mama sa, Leopoldine, era romano-catolică –

strămoşii familiei, din ambele părţi, erau evrei convertiţi în secolul al XIX-lea –, iar Wittgenstein şi-a păstrat interesul pentru religie, fără a fi un practicant, toată viaţa.

Cari Wittgenstein şi-a educat copiii acasă, pe baza unui curriculum conceput de el însuşi, însă fără prea mare succes. În cele din urmă, pe când avea 14 ani, Wittgenstein a fost trimis la şcoală. Nereuşind să intre la un *Gymnasium,* a urmat o *Realschule* la Linz, unde era elev şi contemporanul său, Adolf Hitler. Deşi erau de aceeaşi vârstă, Wittgenstein a studiat într-o clasă cu doi ani mai avansată decât a lui Hitler. Nu i-a plăcut şcoala şi a fost nefericit acolo, aşa încât nu a reuşit să strălucească; când a plecat, trei ani mai târziu, nu avea calificativele necesare pentru admiterea la universitate.

Asta a fost o lovitură pentru Wittgenstein, deoarece nutrise dorinţa de a studia fizica la clasa celebrului Ludwig Bolzmann, la Universitatea din Viena. În scbimb, tatăl său l-a trimis să studieze ingineria la un colegiu tehnic din Berlin. Deşi avea înclinaţie pentru asta, în copilărie construind o maşină de cusut, a fost nefericit şi acolo şi a plecat după doar trei trimestre. A fost atras totuşi de aerodinamică, în parte îmboldit de o remarcă pe care o făcuse Boltzmann, şi anume că ştiinţa aeronauticii, pe atunci proaspăt apărută, avea nevoie de „eroi şi genii”, eroi care să-şi rişte viaţa în fragilele maşini zburătoare mai grele decât aerul şi genii care să-şi dea seama cum să le facă să zboare. Prin urmare, Wittgenstein a mers la Manchester, în Anglia, să-şi urmeze noua pasiune.

În vreme ce lucra la proiectul unei elice, Wittgenstein a devenit interesat de chestiunea fundamentelor matematicii. A cerut sfatul celor din jur cu privire la ce anume să citească despre subiect şi i s-a recomandat *Principii ale matematicii,* de Russell. Cartea a avut un efect revoluţionar asupra lui. înainte de asta avusese puţine cunoştinţe de fiîosofie – deşi Schopenhauer, care fusese în mare vogă la sfârşitul secolului

al XlX-lea, era foarte discutat în casa familiei Wittgenstein unde avea admiratori, aşa că auzise despre concepţiile lui.

încântat de ideile din cartea lui Russell, Wittgenstein a scris un eseu despre fundamentele matematicii şi i l-a trimis lui Frege. Amabil, acesta l-a invitat să-l viziteze şi apoi – după cum relata Wittgenstein însuşi – „a măturat cu el pe jos", spunându-i că mai întâi trebuia să cerceteze serios subiectul. L-a sfătuit să se ducă să studieze la Cambridge, cu Russell însuşi. Ceea ce a şi făcut, petrecând acolo cinci trimestre. Unul dintre prietenii lui Wittgenstein, David Pinsent, scria: „este evident că Wittgenstein e unul dintre discipolii lui Russell şi îi datorează enorm".^ în ceea ce-l priveşte, Russell i-a scris amantei sale, Lady Ottoline Morrell, că Wittgenstein era „cel mai capabil individ pe care l-ain întâlnit după Moore". ^

În anul dinaintea izbucnirii Primului Război Mondial, Wittgenstein a petrecut o vară în Norvegia, dedicându-se studiului logicii. Acolo a fost vizitat de Moore, care şi-a luat câteva notiţe despre munca lui. Moore credea că Wittgenstein era un geniu, fiindcă „a fost singura persoană care s-a încruntat la prelegerile mele". Influenţa acestor prelegeri asupra lui Wittgenstein a fost probabil mai mare decât şi-au putut imagina amândoi, având în vedere evoluţia ulterioară a filosofiei wittgensteiniene.

În timpul războiului, Wittgenstein a servit în armata austriacă, mai întâi pe frontul de est, ca mecanic într-o unitate de artilerie, şi apoi, spre sfârşitul războiului şi după ce a fost numit ofiţer, ca observator de artilerie. Pe când se afla în tabăra de antrenament a ofiţerilor, s-a împrietenit cu arhitectul vienez Paul Engelmann, cu care a discutat mult despre religie. A citit *Evangheliile pe scurt*, textul revizuit al lui Tolstoi despre Evanghelii, fiind profund mişcat de această lectură; mai târziu, când a citit chiar textele Evangheliilor, le-a considerat inferioare versiunii lui Tolstoi.

La sfârşitul războiului, Wittgenstein a fost luat prizonier şi internat la Monte Cassino, având în raniţă manuscrisul cărţii

sale *Tractatus Logico-Philosophicus.* A reuşit să-i trimită lui Russell scrisori şi, cu ajutorul lui John Maynard Keynes, chiar şi o copie a manuscrisului *Tractatus-|A|3|.* A fost eliberat spre sfârşitul anului 1919 şi a făcut o serie de demersuri pentru a-şi vedea cartea publicată. După mari eforturi, s-a găsit un editor care a acceptat să i-o scoată, punând condiţia ca Russell să-i scrie un cuvânt introductiv. Când Wittgenstein a văzut introducerea lui Russell, s-a înfuriat; a spus că acesta îl înţelesese greşit şi îi deformase ideile, în ciuda faptului că, la scurt timp după ce fusese eliberat din lagărul de prizonieri, cei doi se întâlniseră în Olanda şi parcurseseră manuscrisul rând cu rând.

Tractatus-ul a fost singura lucrare filosofică pe care Wittgenstein a publicat-o în timpul vieţii. A crezut că ea rezolva toate problemele filosofiei şi, ca urmare, a abandonat subiectul şi a devenit învăţător. S-a dovedit a fi o iniţiativă nereuşită, aşa că s-a orientat spre grădinărit şi a cochetat cu ideea de a se călugări. A fost interesat de arhitectură şi a contribuit la proiectarea unei case pentru una dintre surorile sale. Până la urmă, a fost convins de câţiva membri ai Cercului de la Viena să se întâlnească pentru a discuta pe marginea cărţii sale; când a făcut-o, i-a devenit clar că prin *Tractatus* nu rezolvase toate problemele filosofiei, aşa că a decis să se întoarcă la treabă. A revenit la Cambridge în î 929 şi a depus *Tractatus-|A* în vederea obţinerii doctoratului. Aceasta a fost singura calificare universitară pe care a primit-o vreodată, fiind examinat de Russell şi de Moore; cel din urmă, care nu agrea titlul ultramodern de doctor, a scris în raportul său de examinator: „Aceasta este lucrarea unui geniu, altminteri satisface cerinţele pentru un doctorat în filosofie”.^

Russell i-a aranjat să primească o bursă de cinci ani la Cambridge, timp în care Wittgenstein a ţinut mai multe seminarii. Studenţii au luat notiţe, din care au rezultat două volume, *Caietul albastru* şi *Caietul brun,* care au circulat în samizdat, provocând vâlvă în comunitatea filosofică. Aproape

de finalul perioadei petrecute la Cambridge, Wittgenstein s-a hotărât să emigreze în Rusia, dar, după o vizită acolo, s-a răzgândit. În Î939, Moore s-a pensionat, renunţând la catedra de filosofie de la Cambridge, iar Wittgenstein a fost ales în locul lui. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, s-a oferit voluntar ca brancardier la un spital, iar după încheierea războiului s-a întors la Cambridge. {Nu a fost pasibil de internare în lagăr, fiindcă obţinuse cetăţenia britanică.) Nu i-a plăcut viaţa de don, nu a participat la întâlniri convivi ale şi şi-a evitat colegii, iar în 1947 a demisionat din funcţie şi a plecat în Irlanda, continuând să lucreze acolo la notele care, în cele din urmă, au fost publicate sub titlul de *Cercetări filosofice.* În 1949, a vizitat America pentru a se întâlni cu prietenul şi fostul său elev Norman Malcom, la întoarcere descoperind că era bolnav de cancer. Şi-a petrecut ultimii doi ani locuind cu diverşi prieteni la Cambridge, unde a şi murit în 1951.

După cum se poate ghici din această schiţă, Wittgenstein a fost un personaj neliniştit, bântuit – unii presupun că asta s-a datorat homosexualităţii sale, o orientare persecutată la vremea respectivă, din cauza căreia s-ar fi simţit vinovat. Însă a fost şi unul tulburător, exercitând o puternică influenţă asupra studenţilor care au fost vrăjiţi de prezenţa lui. Reputaţia sa, iscată de admiraţia pe care Russell şi Moore i-au purtat-o încă din primele sale zile la Cambridge, confirmată de dificilul şi profeticul *Tractatus,* a fost ridicată la nivel de cult de către studenţii şi epigonii săi devotaţi, care i-au imitat modul de a vorbi şi a gesticula şi care au tratat filosofia ca şi cum ar fi avut de-a face exclusiv cu înţelegerea, aprobarea şi explicarea tezelor lui Wittgenstein. Vraja a persistat încă o generaţie după moartea sa, susţinută de o serie de cărţi create pe baza notelor sale voluminoase şi de un grup de discipoli influenţi, care a continuat să-i interpreteze opiniile şi să aplice metodele sale.

Scopul urmărit de Wittgenstein în *Tractatus* a fost unul caracteristic epocii sale, şi anume de a arăta că problemele filosofiei pot fi rezolvate ajungând la o înţelegere adecvată a

modului în care funcţionează limbajul şi de a demonstra că acest lucru este posibil înţelegând ceea ce Frege şi Russell căutaseră să identifice drept „logica limbajului nostru”.— Această idee a fost într-adevăr cheia întregii sale filosofii, atât a celei timpurii, cât şi a celei de maturitate, chiar dacă filosofia sa târzie s-a bazat pe o perspectivă complet diferită a felului în care funcţionează limbajul.

Problemele filosofiei care trebuie rezolvate prin înţelegerea „logicii limbajului” sunt cele tradiţionale: ale cunoaşterii, ale intelectului, ale existenţei, ale realităţii, ale adevărului şi ale valorii. Rezolvarea lor, din perspectiva lui Wittgenstein, se realizează nu abordând problemele însele, ci demonstrând că sunt nonprobleme, ce apar din neînţelegerea limbajului; prin urmare, o descriere corectă a modului în care funcţionează limbajul elimină însăşi sursa problemelor.

ldeea fundamentală a *Tractatus-vACi,* dobândită de la Russell, este că limbajul are o structură de bază, a cărei cercetare arată ce poate fi spus cu sens. Pentru Wittgenstein, ceea ce poate fi *spus* este acelaşi lucru cu ceea ce poate fi *gândit*, aşa că, odată ce cineva a arătat ce poate fi spus cu sens, a arătat şi limitele gândirii. Dincolo de aceste limite, limbajul şi gândirea îşi pierd înţelesul. În această zonă exterioară, susţinea el, apar problemele filosofice tradiţionale, iar apariţia lor este tocmai rezultatul încercării noastre de a spune ceea ce nu poate fi spus şi de a gândi ceea ce nu poate fi gândit. Ca atare, la începutul *Tractatus-%A|n,* scrie: „Ceea ce se poate spune în genere se poate spune clar; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”.— La fel, ultima propoziţie din *Tractatus* este celebra remarcă: „Despre ceea ce nu se poate vorbi, trebuie să se tacă”.— înrr-o scrisoare către Russell, explicând aceste remarci, Wittgenstein nota: „punctul principalul [al *Tractatus-u|u||* este teoria despre ceea ce poate fi spus prin propoziţii – adică prin limbaj – (care este acelaşi lucru cu ceea ce poate fi *gândit*) şi ce nu poate fi exprimat prin propoziţii, ci doar arătat; aceasta este, cred, problema cardinală a filosofiei”.^

Wittgenstein a avut o agendă explicită, argu me ntând u-ş i punctul de vedere. Dacă sarcina corectă a filosofiei este „de a nu spune nimic altceva decât ceea ce se poate spune, deci propoziţii ale ştiinţelor naturii – aşadar ceva ce nu are de-a face cu filosofia – şi apoi, întotdeauna când un altul ar vrea să spună ceva metafizic, să i se demonstreze că nu a dat nicio semnificaţie semnelor respective din propoziţiile sale”—, această regulă exclude etica, estetica, religia şi „problemele vieţii”, ca fiind lipsite de sens? Ei bine, nu: Wittgenstein dorea să demonstreze că doar încercarea de a spune ceva despre ele este astfel. „Există fără îndoială inexprimabil”, spune el. .Acesta se *arată*, el este elementul mistic.”^ în astfel de cazuri, „a arăta” mai degrabă decât „a spune” este tot ceea ce este posibil. Într-adevăr, Wittgenstein face aluzie la „jumătatea a doua, cea mai importantă, nescrisă a Tmciitfwi-ului”, înţelegând prin aceasta că *Tractatus-u*| arată, în cadrul descris de limitele limbajului, ceea ce este important. Într-o altă scrisoare, spune: „Căci eticul este delimitat în carte oarecum dinăuntru... Toate acele lucruri despre care astăzi *mulţi* spun *vrute şi nevrute* le-am fixat în cartea mea prin faptul că nu spun nimic despre ele”.—

Ştiinţele naturale, inclusiv psihologia, şi ştiinţele sociale, inclusiv filologia, arheologia, antropologia şi istoria, se apropiau de etică, estetică şi religie în mod reductiv şi demis ti ficaror, explicându-le în termeni naturalişti şi empirici. Experienţele religioase erau halucinaţii sau iluzii, spuneau psihologii; Biblia era opera mai multor oameni, pe parcursul unor perioade mari de timp, plină de contradicţii şi erori, arătau criticii textuali şi istoricii; culturi diferite vedeau problemele etice în moduri foarte diverse, spuneau antropologii. Teza *Tractatus-u*|*u*| protejează etica şi religia de aceste intruziuni ale ştiinţei, plasându-le în afara domeniului despre care se poate discuta.

Argumentul este următorul. Atât limbajul, cât şi lumea au o structură. Limbajul este constituit din propoziţii, care sunt compuşi de „propoziţii elementare”, care la rândul lor sunt

combinaţii de „nume”. Numele sunt constituenţii ultimi ai limbajului. În mod corespunzător, lumea constă din totalitatea faptelor, iar faptele sunt alcătuite din „stări de lucruri”, care la rândul lor sunt combinaţii de „obiecte”. „Numele” şi „obiectele”, şi „propoziţiile elementare”, şi „stările de lucruri” sunt niveluri de structură *logic* specificate; întrebarea „Ce anume le corespunde în realitate?” ţine de o cercetare cu totul diferită. Această structură logic specificată este pur abstractă; ea reprezintă tot ceea ce există la nivelurile elementare ale complexelor înrudite, care sunt limbajul şi lumea.

Fiecărui nivel din structura lumii îi corespunde un nivel din structura limbajului. Numele desemnează obiecte, combinaţiile de nume ce constituie propoziţii elementare corespund stărilor de lucruri şi fiecare dintre acestea, la rândul lor, se combină pentru a forma propoziţii, respectiv fapte. Aranjarea numelor la cel mai fundamental nivel de structură a limbajului „oglindeşte” sau „înfăţişează” aranjarea obiectelor la cel mai fundamentai nivel al structurii lumii. Aceasta este „teoria reprezenraţională a sensului”, care stă la baza *Tractatus-u|u|*.

Propoziţiile elementare sunt independente logic unele de altele. De aceea, pentru a da o descriere completă a realităţii, e nevoie să spunem care dintre ele sunt adevărate şi care sunt false. Asta este echivalent cu a spune că realitatea constă din toate stările de lucruri posibile, existente sau nonexistente; realitatea reprezintă tot ceea ce este, dar şi ceea ce nu este adevărat. Propoziţiile sunt formate din propoziţii elementare prin conectori logici, precum „şi”, „sau” şi alţii (de fapt, printr-un conector primitiv din care pot fi definiţi ceilalţi) şi, prin urmare, valoarea de adevăr a propoziţiilor este o funcţie a valorilor de adevăr a propoziţiilor elementare care le compun. Acest lucru nu se aplică, desigur, în cazul tautologiilor, care sunt întotdeauna adevărate, şi al contradicţiilor, care sunt întotdeauna false. Propoziţiile adevărate ale logicii şi matematicii sunt tautologii (adevăruri

analitice). Ele nu spun nimic despre lume, pentru că valoarea lor de adevăr este compatibilă cu orice fel în care ar putea fi lumea (cu existenţa sau nonexistenţa *oricăror* stări de lucruri).

Când un şir de semne nu reuşeşte să exprime o propoziţie este vorba de un nonsens. El nu este fals; nu poate fi, pentru că nu spune nimic capabil să fie ori adevărat, ori fals. Propoziţiile filosofiei aparţin acestei clase – inclusiv propoziţiile în care Wittgenstein ne spune asta. El afirmă: „Propoziţiile mele explică lucrurile în aşa fel încât cel care mă înţelege le recunoaşte la sfârşit ca absurde, dacă prin intermediul acestora – pe baza lor – a reuşit să le depăşească. El trebuie, ca să spunem aşa, să arunce scara pe care s-a urcat".— Wittgenstein împrumută de la Schopenhauer imaginea metaforică a scării ce poate fi aruncată.

Şi, evident, propoziţiile eticii, esteticii, religiei şi „problemele vieţii" aparţin aceleiaşi clase ca şi propoziţiile filosofice; ele nu sunt imagini ale faptelor reale sau posibile şi, ca atare, sunt lipsite de sens.

Tractatus prezintă aceste teme în şapte propoziţii numerotate, fiecare având anexate propoziţii subordonate – cu comentariile subordonate având ele însele comentarii subordonate şi aşa mai departe – într-un sistem elaborat de notaţie decimală. Propoziţiile şi sub-pro poziţii le sunt foarte comprimate, dar descriu în detaliu natura nivelurilor structurale şi modul în care ele relaţionează. Aflăm că ţine de esenţa obiectelor să fie posibili constituenţi ai stărilor de lucruri, prin urmare, dacă ştim toate obiectele care există, vom cunoaşte toate stările de lucruri care ar putea exista. Obiectele însele nu suferă schimbare, ci doar combinaţiile în care ele intră. Când se combină, stările de lucruri pe care le constituie sunt determinate. Din această cauză, o analiză completă a propoziţiei se va termina cu o specificare a unei combinaţii determinate de obiecte, dat fiind că există o singură analiză completă a unei propoziţii şi că fiecare dintre numele ei constitutive desemnează un obiect. Corelativ,

stările de lucruri care există rezolvă astfel chestiunea de a şti care stări de lucruri nu există.

„Teoria reprezenraţională a sensului” se bazează pe aceste considerente. „Propoziţia este o imagine a realităţii”— şi „imaginea logică a faptelor este gândirea”^, gândurile fiind ceea ce exprimă propoziţiile. Totalitatea propoziţiilor constituie limbajul şi „totalitatea propoziţiilor adevărate constituie ştiinţa”^. Ideea teoriei reprezentării i-a venit lui Wittgenstein în urma lecturii unui articol de ziar despre cum erau folosite într-un tribunal din Paris maşinuţe de jucărie şi păpuşi, pentru a înfăţişa ce se întâmplase într-un accident de circulaţie. Relaţia dintre maşinuţele de jucărie şi modul în care acestea erau aranjate şi maşinile adevărate era una de corespondenţă; macheta de la tribunalul din Paris era un model al scenei reale. „Forma de reprezentare garantează posibilitatea ca obiectele să se comporte unele faţă de altele la fel ca elementele imaginii^... în imagine şi în ceea ce este reprezentat trebuie să existe ceva identic, pentru ca una să poată fi în genere o imagine a celeilalte.”^ El oferă ulterior o analogie şi mai bună: „Discul, gândirea muzicală, notele muzicale, undele sonore, toate se găsesc, unele faţă de celelalte, în aceeaşi relaţie internă de reprezentare care există între limbaj şi lume”.^

Restrângerea limbajului cu sens la propoziţii care sunt imagini reale sau posibile ale faptelor din lume este ceea ce face ca discuţia despre alte subiecte decât ştiinţa să fie lipsită de sens – dar, după cum remarcam mai devreme, nu şi neimportantă, în opinia lui Wittgenstein. Despre ele nu se poate spune nimic, iar dacă se fac eforturi de a spune ceva despre ele, rezultatul va fi un nonsens. Aceasta este soarta filosofiei însăşi, afirmă Wittgenstein, chiar şi din perspectiva caritabilă că propoziţiile filosofiei pot fi considerate, în cele din urmă, elucidări de care te poţi dispensa. În felul acesta a încercat Wittgenstein să-şi îndeplinească obiectivele îngemănate de a rezolva toate problemele filosofiei, arătând că filosofia însăşi este înşelătoare şi protejând ceea ce este cu

adevărat important de ambiţiile reductive ale ştiinţei. Ce a avut de spus în propria sa filosofie de mai târziu despre succesul acestei misiuni, vom vedea în cele ce urmează.

POZITIVISMUL LOGIC

Pozitivismul logic este o şcoală de gândire asociată în primul rând cu filosofii Cercului de la Viena, din anii 1920 şi 1930. Influenţa Cercului de la Viena a fost uriaşă, pe de o parte pentru că unii dintre membrii săi cei mai importanţi au părăsit Europa pentru Statele Unite sau au emigrat în Marea Britanie, ca urmare a presiunilor politice din anii 1930, iar pe de altă parte, şi pentru că unii participanţi din străinătate la întâlnirile Cercului, printre care W. V. Quine şi A. J. Ayer, au contribuit la diseminarea ideilor discutate în cadrul acestor reuniuni în rândul publicului anglofon. Este mai ales cazul lui Ayer, al cărui besrseller răsunător din 1936, *Language, Truth and Logic*, a expus idei pozitiviste (şi l-a făcut celebru). Însă principalul motiv este acela că prin articolele şi cărţile scrise de membrii săi, prin conferinţe şi revista *Erkenntnis*, pozitiviştii logici au urmat curentul într-un moment semnificativ: în primele trei decenii ale secolului XX fizica făcuse paşi uriaşi şi întrebarea pozitiviştilor – De ce filosofia nu a făcut progresele pe care le-a făcut fizica? (aceeaşi întrebare a pus-o Kant în secolul al XVlll-lea) – a primit răspuns chiar din partea lor: fiindcă era încă împotmolită în metafizică şi nu clarificase întrebarea: Ce anume separă întrebările şi răspunsurile cu adevărat semnificative de cele aparent corecte?

Pozitivismul logic al Cercului de la Viena reprezintă concepţia potrivit căreia singurele forme de cunoaştere adevărată vin din ştiinţa empirică, din examinarea organizată sistematic şi logic a fenomenelor naturale. Un corolar îl reprezintă respingerea metafizicii şi teologiei ca surse ale *cunoaşterii*, indiferent de ce alte utilizări, dacă există vreunele, ar putea ele avea. După cum remarcam mai

devreme, diferenţa dintre pozitivismul comtean şi cel al Cercului de la Viena constă în faptul că cel dintâi se preocupa de politică şi de teoria socială, pe când pozitiviştii Cercului de la Viena erau interesaţi de filosofia ştiinţei şi de epistemologie.

Pozitivismul logic este cunoscut şi sub numele de „empirism logic” şi, uneori, de „neopozirivism” (pentru a-l distinge de varianta comteană). Membrii Cercului de la Viena intenţionau să ia empirismul în serios, respingând orice aspect metafizic *şi a priori*, şi clarificând rolul convenţiilor şi al altor principii de bază ale ştiinţei, fără să apeleze la ceea ce nu este nici verificabil prin experienţă, nici o chestiune de logică şi definiţie. Aceste angajamente stau în centrul perspectivei lor, dar, în alte privinţe, pozitivismul logic a fost departe de a fi un corp doctrinar fix; dezbaterile membrilor Cercului de la Viena au evoluat şi aceştia nu au fost întotdeauna de acord unii cu alţii în chestiuni importante. În cele din urmă, s-au conturat două direcţii divergente, una asociată cu Rudolf Carnap şi Moritz Schlick, fondatorul Cercului, iar cealaltă cu Otto Neurath.

Moritz Schlick (1882-1936) s-a născut la Berlin şi a studiat acolo fizica împreună cu Max Planck, luându-şi doctoratul în 1904, după care a lucrat o vreme ca fizician experimental. Ca şi Hermann von Helmholtz înaintea lui, Planck era profund interesat de filosofie şi fusese influenţat de renaşterea neokantiană de la sfârşitul secolului al XlX-lea din Germania, la care Helmholtz şi alţi „fizicieni filosofici” au contribuit. întrucâtva similar ca inspiraţie, Schlick s- a mutat la Zürich pentru a studia filosofia, mai târziu predând la Rostock şi Kiel, înainte de a fi numit profesor de *Naturalpkilosophie* la Universitatea din Viena, în 1922. Numele său a devenit cunoscut datorită cărţii *Spaţiu şi timp în fizica contemporană* (1917) care, după cum i- a spus lui Einstein în corespondenţa lor, avea ca scop să explice comentariul acestuia despre efectul teoriei generale a relativităţii, cum că ea „îndepărtează ultimul vestigiu al obiectivităţii fizice din spaţiu

şi timp”.

Catedra la care a fost numit Schlick la Viena fusese creată pentru predecesorul său, Ernst Mach (1838—1916), ca o recunoaştere a contribuţiilor în domeniul ştiinţei şi filosofiei. Ideile lui Mach erau indiscutabil pozitiviste, îndeosebi prin faptul că respingeau categoric metafizica şi puneau accentul pe o abordare strict empirică – şi prin urmare, în acest caz, instrumentală – a problemelor privind entităţi teoretice, precum atomul şi componentele sale. Pozitivismul său a influenţat Cercul de la Viena.

Când Schlick şi-a luat în primire postul de la Viena, a fost invitat de matematicianul Hans Hahn să se alăture unui grup de studiu al lucrării lui Russell şi Whirehead, *Principia Mathematica.* Fapt care, la rândul său, i-a determinat pe Friedrich Waismann şi Herbert Feigl, studenţii lui Schlick, să-l susţină în crearea unui grup de discuţii extracurricular despre probleme filosofice mai generale. Acesta a fost nucleul Cercului de la Viena, la început numit „Cercul Schlick”. Membrii săi nu erau exclusiv filosofi, ci şi oameni de ştiinţă şi matematicieni, constituindu-se într-o grupare foarte distinsă: celor deja menţionaţi li s-au adăugat matematicienii Gustav Bergmann şi Theodor Radakovic, fizicianul Philipp Frank, logicianul Kurt Godel, sociologul şi filosoful Otto Neurath şi filosofii Victor Krafr şi Rudolf Carnap. Alţii s-au alăturat discuţiilor Cercului doar din când în când, inclusiv Karl Popper (care a fost, totuşi, un critic al perspectivei sale), şi au existat schimburi de idei cu un grup din Berlin care avea vederi similare: Societatea de Filosofie Ştiinţifică din Berlin, printre ai cărei membri se numărau filosoful Hans Reichenbach şi matematicianul Richard von Mises. În ansamblu, aceasta este o listă de nume ilustre.

Discuţiile Cercului au continuat informai câţiva ani, până când membrii săi de frunte au decis că era timpul ca viziunea lor să fie cunoscută de un public mai larg, ca o contribuţie la promovarea ştiinţei şi a filosofiei ştiinţifice. Ocazia a fost oferită de înfiinţarea în 1928 a Societăţii Ernst Mach,

organizată de Asociaţia Austriacă a Gânditorilor Liberi ca o platformă de popularizare a ştiinţei şi filosofiei. Schlick a acceptat invitaţia de a fi primul ei preşedinte, Hahn a fost unul dintre vicepreşedinţi, iar Carnap şi Neurath au devenit secretari ai instituţiei. În anul următor, Carnap, Neurath şi Hahn au publicat o broşură-manifest dedicată lui Schlick şi intitulată „Concepţia ştiinţifică despre lume: Cercul de la Viena”, data ei de apariţie fiind stabilită în aşa fel încât să coincidă cu prima Conferinţă de Epistemologia Ştiinţelor Exacte. Aceasta a fost organizată în colaborare cu Societatea de Filosofie Ştiinţifică din Berlin şi a avut loc la Praga, ca un eveniment în marginea celui de-al V-lea Congres al Fizicienilor şi Matematicienilor Germani. Se poate distinge un anumit formalism teutonic în acţiune – în limba germană, numele acestor evenimente au şi o lungime incredibilă –, dar organizarea activităţilor Cercului s-a dovedit foarte eficientă în diseminarea dezbaterilor şi ideilor sale. La începutul anilor 1930, în colaborare cu Societatea din Berlin, Cercul a preluat o revistă intitulată *Annalen der Philosophie* şi a redenumit-o *Erkenntnis*, sub conducerea editorială a lui Reichenbach şi Carnap. Au fost iniţiate două serii de cărţi, una editată de Schlick şi Frank, cealaltă de Neurath, iar în următorii ani, sub auspiciile Cercului şi ale Societăţii din Berlin, s-au ţinut conferinţe în toată Europa. În 1930, la cea de-a Doua Conferinţă de Epistemologia Ştiinţelor Sociale, Kurt Godel şi-a anunţat „teorema incompleţi rudinii”, un rezultat semnificativ în teoria logică, ce demonstrează că „logicismul” – încercarea de a baza matematica pe logică, aşa cum speraseră Frege, Russell şi alţii – nu este posibil.

Nazismul şi izbucnirea războiului au distrus această bogăţie de idei şi dezbateri, împrăştiindu-i pe gânditori în toată lumea. Dar reputaţia Cercului şi a dezbaterilor sale era deja solidă, acesta fiind motivul pentru care Quine, Ayer şi alţii au vizitat Viena, pentru a afla la prima mână despre ceea ce se discuta acolo.

Tema fundamentală a pozitivismului logic, în ciuda

diferenţelor semnificative cu privire la detaliu şi interpretare, este insistenţa asupra faptului că discursul cu sens este fie analitic (propoziţiile logicii şi matematicii), fie testabil empiric (propoziţiile ştiinţei empirice). Orice altceva este lipsit de sens din punct de vedere cognitiv. Pretenţiile metafizicii, eticii şi teologiei intră în această din urmă clasă, fiindcă ele sunt afirmaţii sintetice netestabile prin observaţie sau experiment. Cea mai bună declaraţie scurtă a abordării pozitiviste a fost, de fapt, dată de către David Hume, cu două secole înainte de înfiinţarea Cercului; la sfârşitul *Cercetării asupra intelectului omenesc*, el scria: „Dacă luăm în mână orice volum de teologie sau de metafizică de şcoală, bunăoară, să ne întrebăm: Conţine el oare vreun raţionament abstract privitor la cantitate sau număr? Nu. Conţine el vreun raţionament întemeiat pe experienţă cu privire la fapte şi existenţă? Nu. încredinţaţi-l atunci focului, căci nu poate conţine nimic altceva decât sofisme şi iluzii”.^

Propoziţiile factuale şi analitice constituie ştiinţa. Schlick şi Carnap au adoptat punctul de vedere potrivit căruia ştiinţa se bazează pe rapoarte observaţionale directe, pe care ei le-au numit „propoziţii-protocol”, iar termenii observaţionali care apar în ele sunt definiţi în mod ostensiv (indicând literal sau figurativ lucrurile despre care se vorbeşte). Schlick scria „nu există nicio cale pentru a înţelege o semnificaţie, fără referirea ultimă la definiţii ostensive, iar aceasta înseamnă, evident, referirea la «experienţă» sau la «posibilitatea de verificare»„.^ Echivalarea „experienţei” cu „posibilitatea de verificare” este interesantă; a avea experienţa raportată prin pro poziţii-protocol înseamnă a avea cu precizie posibilitatea verificării – altfel spus, devine realizabilă verificarea. Carnap a subliniat acest lucru, afirmând că, întrucât propoziţiile-p rotocol constau în rapoarte incorigibile de observaţii, nu au nevoie ele însele de verificare. Schlick a fost de acord, scriind că propoziţii le-protocol sunt „punctul de contact de nezdruncinat între cunoaştere şi realitate... noi ajungem să cunoaştem aceste puncte absolut fixe de contact, confirmările,

în individualitatea lor; ele sunt singurele propoziţii sintetice care nu sunt ipoteze”.

Otto Neurath a indicat ce anume este problematic în această descriere. Ea presupune că propoziţiile-p rotocol sunt incorigibile deoarece corespund în mod direct şi neutru faptelor independente de experienţă. Însă propoziţiile-p rotocol nu pot fi incorigibile, spunea Neurath, pentru că, în cel mai bun caz, a determina care propoziţii sunt socotite drept „elementare” ar fi doar o chestiune de convenţie; şi niciun enunţ, nici măcar o presupusă propoziţie de protocol, nu este imun la revizuire sau respingere. „Nu există nicio modalitate de a considera propoziţiile-p rotocol pure, stabilite definitiv ca punctul de plecare al ştiinţelor”, scria el. „Nu există *tabula rasa.* Noi suntem precum marinarii care trebuie să-şi reconstruiască corabia în plină călătorie pe mare”. începem cercetările deja echipaţi cu un aparat complet de ipoteze şi teorii, iar rezultatul cercetărilor noastre ne face uneori să le schimbăm pe unele dintre ele – aşa cum sunt înlocuite scândurile din fuselajul unei corăbii aflate pe mare – ceea ce, mai departe, înseamnă că testul adevărului nu mai constă în a stabili dacă un anumit enunţ corespunde cu realitatea, ci dacă se înlănţuie logic cu propoziţii deja acceptate şi testate.

Viziunea lui Neurath anticipează teorii precum cea susţinută de Quine, care afirma că observaţia nu este neutră, ci „plină de teorie”, cu alte cuvinte, că observaţiile noastre sunt realizate în funcţie de teoriile noastre precedente care, aşadar, determină ceea ce observăm. După cum arată practica ştiinţifică actuală, asta înseamnă că, dacă o observaţie nu corespunde aşteptărilor, este la fel de posibil ca ea să fie ignorată, respinsă ca aberantă sau atribuită unei greşeli, pe cât este de posibil să ne determine să ne schimbăm teoriile, pentru a o îngloba. Dar, dacă teoria este supusă observaţiei, atunci „semnificaţia” termenilor observaţiei şi noţiunea de confirmare observaţională a teoriei însăşi este stabilită – logic vorbind – dinainte; şi, în consecinţă, observaţia nu poate juca rolul pe care i l-au atribuit Schlick şi Carnap.

Un concept-cheie în viziunea pozitiviştilor este cel de „verificare”, a cărei posibilitate este ceea ce conferă semnificaţie cognitivă enunţurilor sintetice. Datorită poziţiei centrale pe care o ocupă în abordarea lor, acest concept a generat enorm de multe dezbateri. Pe fundalul lor s- au întâmplat atât de multe, în diferite zone ale filosofiei analitice, încât merită să le examinăm mai detaliat, în cele ce urmează.

ldeea de verificare poate fi înţeleasă în două feluri: fie privită ca specificând natura semnificaţiei, fie ca un criteriu al semnificaţiei. Prima situaţie este ilustrată de afirmaţia lui Schlick că „semnificaţia unei propoziţii este metoda verificării ei”^, în timp ce a doua este ilustrată de aserţiunea lui Ayer că „o propoziţie este factual semnificativă pentru o anumită persoană, dacă şi numai dacă ea ştie cum să verifice judecata pe care propoziţia pretinde că o exprimă”. Observăm că dacă definiţia dată de Schlick semnificaţiei este corectă, atunci „principiul verificării” propus de Ayer este adevărat; însă principiul verificării poate fi corect şi fără ca definiţia verificaţionistă a semnificaţiei să fie corectă, deoarece, chiar dacă este adevărat că un enunţ dobândeşte semnificaţie factuală pentru un anumit individ, dacă acesta ştie cum să-l verifice – altfel spus, dacă ştie ce observaţii ar stabili adevărul sau falsitatea lui –, nu rezultă că metoda de verificare a judecăţii constituie semnificaţia ei. Astfel, propoziţia „Canarul este în colivie” e verificabilă prin verificarea principiului, dar „Canarul este în colivie” nu *înseamnă* „Du-te în sala de desen şi ridică pânza care acoperă colivia”.

Principiul verificării presupune o distincţie între propoziţii şi judecăţi. Se spune că o propoziţie este „semnificativă din punct de vedere factual” doar dacă judecata pe care pretinde să o exprime este verificabilă. O propoziţie care nu exprimă o judecată verificabilă nu exprimă nicio judecată; ea e literalmente absurdă, „fără sens”. Să considerăm următoarele două propoziţii: (1) „Dumnezeu este în cerul său” şi (2) „Canarul este în colivie”. întrucât există mijloace de a verifica dacă pasărea se află în colivie (cineva poate să se ducă şi să

vadă), (2) exprimă o judecată şi este, prin urmare, semnificativă; dar nu există nicio metodă de a verifica dacă ceea ce spune (1) e adevărat sau fals, aşa că ea nu exprimă nicio judecată şi este, prin urmare, lipsită de sens – sau, mai corect, „factual nesemnificativă”, deoarece pozitiviştii recunosc că (1) ar putea avea semnificaţie emoţională sau estetică, întrucât exprimă o anumită atitudine noncognitivă faţă de lume.

Până acum, principiul verificării a fost dat în formă restrânsă, ca afirmând că o propoziţie este nesemnificativă din punct de vedere factual, dacă pentru o anumită persoană nu există mijloace de a verifica ce afirmă propoziţia. Dar principiul poate fi generalizat: dacă ceea ce spune o propoziţie nu poate fi verificat de cineva, atunci propoziţia este una fără calificare, factual nesemnificativă. În această formă, principiul însuşi necesită calificare: propoziţiile care sunt factual nesemnificative sunt cele pentru care nu există mijloace de verificare *în principiu.* Conform acestei perspective, o anumită propoziţie ar putea fi considerată drept lipsită de sens, în virtutea simplului fapt contingent că nimeni nu a verificat-o până la momentul respectiv, dar ar deveni semnificativă odată ce ar face-o cineva.

Există probleme evidente în ceea ce priveşte această opinie. În primul rând, legile generale ale ştiinţei nu sunt, nici măcar în principiu, verificabile, dacă „verificare” înseamnă a oferi dovezi ale adevărului lor. Ele pot fi puternic sprijinite prin experimente repetate şi dovezi acumulate, dar nu pot fi verificate în mod concludent. O altă victimă este istoria: cum poate fi verificat adevărul aserţiunilor despre trecut prin observaţii prezente sau viitoare? Totuşi, atât ştiinţa, cât şi istoria sunt corpuri de propoziţii factual semnificative. Chiar mai rea este consideraţia că nici măcar o aserţiune despre un obiect fizic observat în momentul de faţă nu poate fi verificată în mod concludent, fiindcă numărul de observaţii relevante pentru verificarea lui ar putea fi infinit; şi în timp ce rămâne posibilitatea unei singure observaţii viitoare, respingând ceea

ce se spune despre subiect, acel enunţ nu este şi nu poate fi socotit ca verificat.

Răspunsul verificaţionişrilor este să sugereze o liberalizare a principiului, astfel încât el să admită şi cazuri în care orice posibilitate se poate dovedi relevantă pentru adevărul unui enunţ. O propoziţie este, din acest punct de vedere, factual semnificativă, dacă procedurile empirice sunt cel puţin o condiţie necesară a eforturilor de a determina valoarea ei de adevăr.

Dar asta nu face decât ca problema să reapară în alt sector, referitor la natura „relevanţei". Ce se poate considera drept dovadă „relevantă" pentru sau împotriva unei aserţiuni despre chestiuni empirice este în mare măsură o problemă de politică. Ce anume poate reprezenta o dovadă relevantă ar putea varia foarte mult, în funcţie de strategia conceptuală a observatorilor, dar numai dintr-o perspectivă relativistă (.Adevărul tău e al tău şi al meu e al meu, chiar dacă ele sunt opuse"), semnificaţia termenilor ar varia odată cu contextul de verificare relevant. De exemplu: să presupunem că într-o ţară îndepărtată, în timpul unei secete, începe să plouă. Conform oamenilor de ştiinţă, cauza imediată a ploii a fost însămânţarea norilor cu iodură de argint. Conform comunităţii locale, ploaia a fost adusă de dansul ploii executat de un vraci. Fiecare şcoală de gândire are puncte de vedere diferite despre ceea ce contează ca dovezi relevante în verificarea a ceea ce a afirmat fiecare. Evident, acesta nu este un exemplu foarte bun, întrucât o serie de teste ulterioare ar rezolva chestiunea; dar el exprimă clar problema.

Un exemplu mai bun este oferit de „paradoxul corbilor". Afirmaţia „Toţi corbii sunt negri" este logic echivalentă cu afirmaţia „Nimic care nu este negru, nu este un corb" („toate lucrurile non-negre sunt no n-corbi").^- Asta înseamnă că poţi confirma faptul că „Toţi corbii sunt negri", uitându-te la orice nu e negru, pentru a verifica dacă nu este un corb. Asta face din cămaşa mea albă o dovadă a faptului că toţi corbii sunt negri. Dar, evident, cămaşa mea nu are nimic de-a face cu

corbii: ea nu este relevantă pentru a stabili adevărul afirmaţiei „Toţi corbii sunt negri”. Aşadar, care este criteriul de relevanţă care face un element al dovezilor empirice util pentru verificarea unei judecăţi?

încercările mai sofisticate de a institui principiul verificării drept criteriu al semnificaţiei s- au bazat pe ideea că o propoziţie este verificabilă dacă atrage după sine enunţuri despre ceea ce poate fi observat. O obiecţie adusă acestei idei este dată de faptul că adevărul unei propoziţii despre o stare fizică de lucruri este compatibilă cu falsitatea oricărui raport observaţional asociat cu ea. Să presupunem că cineva spune „Jones este de cealaltă parte a străzii” şi eu mă uit, dar nu reuşesc să-l văd pe Jones – poate pentru că el tocmai a intrat într-un magazin sau a fost ascuns privirii mele de un autobuz care trece. Eşecul meu în a-l vedea pe Jones – adică, adevărul enunţului „Nu-l văd pe Jones de cealaltă parte a străzii” – este compatibil cu adevărul propoziţiei ‚Jones este de cealaltă parte a străzii”. Ar fi absurd să considerăm că eşecul observaţiei anulează adevărul ultimului enunţ. Dacă ceea ce spune o propoziţie este adevărat, iar observaţia pe care se presupune că o implică este falsă, atunci ar fi o contradicţie; dar nu există nimic implicit contradictoriu în exemplu.

O obiecţie pe care adversarii verificaţionismului s-au grăbit s-o aducă este aceea că principiul însuşi nu intră în niciuna dintre categoriile de propoziţii semnificative pe care le demarcă. El nu este o tautologie şi nici nu este verificabil empiric. Prin urmare: ce statut ar trebui să aibă?, întrebau criticii lui. O sugestie este că el e o convenţie, în sensul că oferă o definiţie a semnificaţiei ce se acordă cu condiţiile care, în practică, sunt satisfăcute de propoziţii empiric informative. Adăugaţi la aceasta ideea că propoziţiile *a priori* ale logicii şi matematicii au, prin definiţie, sens şi un element prescriptiv care spune că numai enunţurile din aceste două clase ar trebui privite ca având valoare de adevăr, după care stipulaţi că numai enunţurile care au valoare de adevăr pot fi privite ca literalmente semnificative – şi aveţi principiul

verificării.

Această situaţie provoacă dificultăţi pe două planuri. Elementul prescriptiv poate fi contestat ca simplă legislaţie arbitrară; iar elementul descriptiv poate fi contestat ca indicând în cel mai bun caz faptul că enunţurile metafizicii, eticii, esteticii şi teologiei nu intră în clasele de enunţuri preferate de pozitiviştii logici, din care nu rezultă că sunt lipsite de valoare de adevăr sau că nu reuşesc să aibă sens. Cel mult, elementul descriptiv afirmă ceea ce este deja recunoscut, şi anume că o descriere a semnificaţiei şi – dacă noţiunea este aplicabilă – valoarea de adevăr a enunţurilor sau enunţurile extrem de generale despre natura lumii ori experienţa umană presupun un tratament diferit atât de ceea ce contează pentru aserţiuni observabile despre fenomen, cât şi de ceea ce caracterizează limbajele formale. În sine, acest lucru nu oferă niciun motiv pentru excluderea metafizicii sau a oricăror altor cercetări, în favoarea a ceea ce poate fi util ştiinţelor naturale.

Aceste obiecţii au fost considerate ca subminând verificaţionismul în asemenea măsură, încât, cel puţin în forma sa pozitivist logică originală, el şi-a pierdut susţinerea. Dar, după cum am menţionat, implicaţiile dezbaterii continuă în filosofía ştiinţei, filosofía limbajului şi teoria metaetică, iar în cele ce urmează vom prezenta aspecte ale fiecăreia dintre ele.

Moritz Schlick a fost ucis pe treptele Universităţii din Viena, în 1936, de un student pe nume Johann Nelbock. Despre acest episod s-au spus poveşti diferite. Una este că Schlick ar fi avut o relaţie cu logodnica lui Nelbock. Alta este că nu îi dăduse lui Nelbock o notă de trecere. În orice caz, crima a avut la bază resentimente puternice. Cel mai probabil însă Nelbock era un simpatizant al naziştilor şi fusese încurajat să-l asasineze pe Schlick, deşi acesta din urmă – în ciuda faptului că era un critic al politicii de extremă dreaptă din Austria de dinainte de Anschluss – nu era deosebit de influent din punct de vedere politic. Nelbock a fost eliberat după doar doi ani de

închisoare, imediat după cea a avut loc anexarea Austriei de către Hitler.

La acea dată, majoritatea figurilor de frunte ale Cercului de la Viena fugiseră de umbra neagră a nazismului, care se ridica deasupra Europei. Cel mai important susţinător al mesajului pozitivist în această diasporă a fost Rudolf Carnap. Mult discutata abordare a pozitiviştilor începuse deja să suscite un dezacord fertil şi influent, mai ales din partea W. V. Quine şi Karl Popper, însă Carnap a continuat să dezvolte proiectul pozitivist în mod semnificativ.

CARNAP (1891-1970)

Filosoful care a încercat să elaboreze în cele mai mici detalii şi cu cea mai mare sofisticare tehnică programul pozitivismului logic şi ideea, centrală şi pentru opera lui Russell, realizării unei „construcţii logice" a ştiinţei din experienţă a fost Rudolf Carnap. Ca răspuns la demersul lui Carnap, W. V. Quine a dezvoltat o viziune alternativă influentă, care a pornit în mare parte de la premisa respingerii conceptului centrai în pozitivism, şi anume distincţia analitic-sintetic – aceasta fiind distincţia între enunţuri ale logicii şi matematicii, al căror adevăr sau a căror falsitate este în întregime o problemă de semnificaţie a termenilor care apar în ele, şi enunţuri empirice cu privire la modul în care lucrurile sunt contingente în lume.

Carnap s-a născut în Germania, la Ronsdorf, şi a crescut în Barmen,^ acum parte a oraşului Wuppertal. În anii premergători Primului Război Mondial, a studiat fizica la Universitatea din Jena şi a asistat la prelegerile lui Frege despre matematică şi logică, studiind, de asemenea, intensiv opera lui Kant, împreună cu prietenul şi colegul lui Frege, Bruno Bauch, o figură de frunte a Societăţii Kant din Germania şi editor al revistei *Kant-Studien.* Carnap a spus că el şi Bauch au petrecut un an întreg discutând împreună *Critica raţiunii pure* a lui Kant. În timpul războiului, Carnap a

luptat pe front, întorcându-se apoi la Jena, pentru a-şi termina studiile. Despre teza sa asupra spaţiului, fizicienii au spus că era prea filosofică, iar filosofii, că era prea mult influenţată de fizică. A fost scrisă în 1921, iar în anul următor a apărut în *Kant-Studien.*

În 1923, la o conferinţă de filosofie, Hans Reichenbach, de la Societatea pentru Filosofie Ştiinţifică din Berlin, l-a prezentat pe Carnap lui Moritz Schlick, care l-a invitat să participe la întâlnirile Cercului de la Viena. Carnap a făcut-o, iar ulterior i s-a oferit un post la Universitatea din Viena. După cum am arătat mai sus, în descrierea pozitivismului logic, el a jucat un rol de frunte în formularea doctrinelor Cercului şi în promovarea acnvirăţilor sale. În 1928, a publicat două cărţi, *Construcţia logică a lumii* şi *Pseudo-probleme ale filosofiei* (apărute împreună în traducerea engleză), devenite clasice pentru perspectiva şi programul pozitivist.

În 1931, Carnap a preluat catedra de filosofia ştiinţei de la Universitatea Carolină din Praga şi a fost vizitat acolo de Quine, printre alţii.^ Ameninţarea crescândă a nazismului l-a determinat să plece în America în 1935, acceptând o slujbă la Universitatea din Chicago şi, mai târziu, la Institutul pentru Studii Avansate de la Princeton şi la Universitatea din California.

Carnap s-a ocupat de logică şi semantică, modalitate (logica posibilităţii şi a necesităţii), probabilitate şi natura teoriilor ştiinţifice, publicând lucrări importante despre toate aceste subiecte. A avut o mare influenţă asupra lui Quine şi a multor altora, fie direct, fie stimulându-le productiv dezacordul. Opinia lui Quine despre istoria filosofiei secolului XX este edificatoare; după moartea lui Carnap, în 1970, Quine scria: „II consider figura dominantă în filosofie după 1930, aşa cum Russell fusese în decadele dinainte. Gloria binemeritată a lui Russell a continuat să crească după aceea, (...) dar conducătorul evoluţiilor continue a fost Carnap. Unii filosofi i-ar acorda acest rol mai degrabă lui Wittgensrein, dar sunt

mulţi cei care privesc situaţia la fel ca mine".—

Limbajul teoriilor ştiinţifice, afirma Carnap, constă în seturi de expresii logice şi nonlogice, primele bazându-se pe axiome şi reguli de inferenţă standard, iar ultimele, bazându-se pe un set de postulate care specifică semnificaţia lor. Regulile de corespondenţă conectează expresiile nonlogice de un domeniu, oferind astfel o interpretare empirică teoriei.

Expresiile nonlogice se împart în observaţionale şi teoretice, diferenţiate de încadrarea în două tipuri de legi, respectiv legi empirice şi legi teoretice. Obiectele şi proprietăţile lor care pot fi observate şi măsurate sunt supuse legilor empirice. Legile teoretice se ocupă de obiecte şi proprietăţi nonobservabile deduse din observaţii empirice. Separaţia dintre ele nu este întotdeauna clară, dar, pentru ambele, se pot identifica anumite cazuri evidente. Legile gazului, de exemplu, prevestesc o observaţie: mişcarea browniană a unui fir de fum într-un vas de sticlă poate fi observată ca un efect al comportamentului moleculelor care formează gazul. În schimb, fenomene de genul celor teoretizate de mecanica cuantică – de exemplu, acţiunea gluonilor în menţinerea legăturii quarcilor în hadroni – nu poate fi observată. După cum sugerează acest lucru, distincţia între legile empirice şi legile teoretice se bazează în mare măsură pe amploarea fenomenelor investigate; aşa cum comportamentul fenomenelor macroscopice atrage după sine o teorie din ce în ce mai rafinată despre microstructură, tot astfel legile devin din ce în ce mai teoretice.

Distincţia este însă una cât se poate de problematică. Avem motive serioase să credem, după cum am sugerat deja, că până şi cele mai inofensive enunţuri observaţionale despre entităţi macroscopice – fire de fum, elefanţi, planete – sunt, de fapt, teoretice sau măcar puternic încărcate de teorie. În fond, felul cum ne apare lumea în experienţa de zi cu zi este un construct format din interpretările pe care creierele noastre le fac în urma stimulării senzoriale venite din exterior, iar aceste interpretări se bazează pe teorii despre ceea ce datele

primite ar putea transmite cu privire la entităţi şi evenimente aflate în afara craniilor noastre, pe care le considerăm originea cauzală a stimulărilor. La rândul ei, această problemă poate fi abordată în diverse feluri, de exemplu, acceptând că observaţiile sunt interpretări bazate pe teorie, dar, cu toate acestea, diferenţiindu-le de clasele de enunţuri a căror distanţă inferenţială faţă de stimularea senzorială necesită caracteristici suplimentare legate de nonstimulare, precum ipoteze a căror plauzibilitate se bazează pe felul în care acestea organizează interpretările experienţei noastre.

Dar distincţia pe care se bazează întreaga structură carnapiană – cea dintre enunţurile analitice şi sintetice – a fost făcută să pară şi mai problematică de atacul la adresa ei din partea studentului şi prietenului său W. V. Quine.

QUINE (1908-2000)

Willard Van Orman Quine, cunoscut de prietenii şi colegii săi ca „Van", s-a născut la Akron, Ohio, pe atunci capitala mondială a pneurilor. Tatăl său era un om de afaceri de succes în această industrie. O legătură ascunsă cu roţile s-ar putea să fi determinat marea dragoste pentru călătorii a lui Quine. Ambiţia sa a fost să viziteze cât mai multe ţări cu putinţă, chiar dacă asta a însemnat adesea doar să păşească dincolo de graniţă, astfel încât să poată spune că fusese în acel loc. S-a sugerat că biografia sa, care este mai degrabă despre călătoriile sale decât despre filosofia sa, ar fi trebuit să se intituleze *O camionetă în mişcare.*— Aptitudinea lui pentru logică a fost una precoce; el scria: „S-ar putea să fi avut nouă ani când am început să-mi fac griji cu privire la absurditatea raiului şi a vieţii eterne şi la pericolul pe care îl atrăgeam prin acele îndoieli rele. Imediat mi-am dat seama că pericolul era iluzoriu, dacă îndoielile erau corecte". La Oberlin College, ca student la matematică, a auzit de Russell şi de filosofia matematică şi a fost vrăjit de ea. O altă influenţă importantă a fost psihologia behavioristă a lui J. B. Watson. Ambele i-au

format viziunea filosofică.

Fiindcă A.N. Whitehead preda pe atunci la Universitatea Harvard, asocierea lui cu Russell l-a determinat pe Quine să se înscrie la studii postuniversitare acolo. Şi-a început studiile sub supervizarea (aparent nominală) a lui Whitehead în toamna anului 1930 şi şi-a terminat doctoratul în doar doi ani. Titlul tezei sale a fost „Logica secvenţelor: o generalizare a *Principia Mathematica'*[1].— Ca urmare, a câştigat o bursă de călătorie şi a plecat la Viena, unde a participat la prelegerile lui Schlick şi la întâlnirile Cercului de la Viena, întălnindu-i acolo pe Kurt Godel, A.J. Ayer şi Friedrich Waismann. A sperat să-l întâlnească pe „marele Wittgenstein", aşa cum l-a descris într-o scrisoare către părinţii săi, ştiind că, deşi Wittgenstein era la Cambridge, s-ar fi putut întoarce la Viena în timpul verii. Cert este că nu l-a întâlnit niciodată pe Wittgenstein.

Quine a călătorit la Varşovia, întâlnindu-i pe logicienii Stanislaw Lesdniewski, Alfred Tarski şi Jan Lukasiewicz şi, ulterior, la Praga, aceasta fiind cea mai importantă parte a vizitei sale, fiindcă aici a audiat prelegerile lui Carnap şi a petrecut multe ore discutând cu el. „Am participat la cursurile lui Carnap", scria Quine. „Carnap a fost profesorul meu cel mai deosebit. Am fost discipolul său fidel timp de şase ani. în anii din urmă, ideile sale s-au dezvoltat, ca şi ale mele, însă în moduri diferite. Dar, chiar şi acolo unde eram în dezacord, el continua să păstreze constant tema discuţiei; linia gândirii mele era în mare măsură determinată de problemele pe care am crezut că le prezintă poziţia lui".^

Cu excepţia serviciului militar efectuat în Marina Statelor Unite, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, Quine şi-a petrecut întreaga carieră la Universitatea Harvard. În lunga sa viaţă – a trăit până la vârsta de 92 de ani, murind în ziua de Crăciun din ultimul an al secolului XX –, Quine a publicat peste 20 de cărţi şi zeci de articole, contribuind la teoria cunoaşterii, logică, filosofía limbajului şi filosofía ştiinţei. A fost copleşit cu doctorate onorifice, premii şi medalii şi a fost

probabil filosoful cel mai onorat public al secolului său.

Cele două angajamente centrale ale viziunii filosofice a lui Quine sunt *naturalismul* şi *extensionalismul.* Naturalismul său constă în a considera ştiinţele naturale ca oferind cele mai bune descrieri pe care le avem despre natura realităţii şi despre felul în care o descoperim – ştiinţa furnizându-ne, aşadar, ontologia şi epistemologia. Pentru că ştiinţa este mereu deschisă la revizuire în lumina noilor dovezi, el a fost un *failibilist* în epistemologie. A respins ideea că există o platformă filosofică în afara ştiinţei, de unde ipotezele, metodele şi teoriile ştiinţei pot fi examinate în scopul justificării sau criticării ei.

A accepta că ştiinţa ne furnizează ontologia – viziunea noastră despre ceea ce există – înseamnă a accepta fizicalismul, viziunea conform căreia ceea ce există este ceea ce e descriptibil în termeni fizici. Asta, desigur, atrage după sine faptul că nu există entităţi nonfizice, precum zeii sau formele lui Platón, şi în particular – în filosofía minţii – că toate fenomenele mentale sunt sau apar cauzal doar din fenomene fizice. Corelativ, înseamnă că epistemologia asociată este un empirism pur. Există însă un şiretlic surprinzător în naturalismul lui Quine. El s-a simţit obligat să adauge în ontologia sa o categorie de entităţi abstracte, şi anume *seturile,* care sunt necesare pentru matematică – şi cum ştiinţa este imposibilă fără matematică, suntem forţaţi, spunea Quine, să acceptăm că seturile există, la fel ca şi lucrurile fizice.

Dar asta este în concordanţă cu celălalt angajament al lui Quine, cel faţă de extensión al ism. După cum am remarcat în legâmră cu soluţia lui Frege la puzzle-ul legat de contextele în care termeni co referenţi aii nu pot fi intersubstituiţi *salva veritate*, un context sau limbaj extensional este unul în care o astfel de intersubstituire poate avea loc fără probleme, în timp ce un context intensión al (să observăm ortografierea: *intensional*, cu „s”, nu *intenţional,* cu „ţ”)— este unul în care intersubstituirea poate schimba valoarea de adevăr a

propoziţiei în care termenii sunt incluşi. Propoziţia „Cicero a scris *De amiciţia*” este adevărată şi rămâne aşa atunci când „Tullius” îl înlocuieşte pe „Cicero”, însă „Tullius” nu poate fi înlocuit de Cicero în propoziţia „Tom crede că Cicero a scris *De amiciţia*” pentru că, deşi ar putea fi adevărat că Tom crede că Cicero a scris *De amiciţia,* dacă nu ştie că Cicero şi Tullius sunt aceeaşi persoană, va fi fals că el crede „că Tullius a scris *De amiciţia*”.

Quine a susţinut că singurele limbaje acceptabile sunt extensionale şi că încercarea de a explica ceva – din logică, ştiinţă sau limbaj – folosind astfel de concepte intensionale, precum „semnificaţie” sau „analiricitate”, ori noţiuni modale, precum „posibil” şi „în mod necesar”, este greşită. Pentru înţelegerea unei teorii, s-ar putea să nu fie suficient ca ea să fie extensiónală, dar e necesar. Paradigma unui limbaj extensional este logica predicatelor, iar ea poate fi folosită pentru a stabili ontologia oricărei teorii date, parafrazând-o în termeni logici într-o manieră similară tratamentului aplicat de Russell propoziţiilor ce conţin fraze descriptive. Orice x pe care teoria „îl cuantifică” – adică foloseşte un cuantificator pentru a spune că „există cel puţin un x” – este pretins de acea teorie că există. Quine a încapsulat asta în sloganul: „A fi înseamnă a fi valoarea unei variabile”. Observaţi că ceea ce o teorie se pregăteşte să cuantifice ne spune doar ceea ce respectiva *teorie* spune că există; nu ne spune ce există *de fapt.* Dacă din alte cauze nu avem motive să acceptăm existenţa x-ului în chestiune, atunci acesta este un motiv pentru a respinge sau a ajusta teoria. Folosim cele mai bune teorii ştiinţifice disponibile pentru a decide ce există.

Mai mult decât atât, Quine a insistat că, pentru ca un lucru să fie o entitate legitimă, el trebuie să aibă „criterii de identitate” clare, adică trebuie să fie posibil să distingem un lucru X de un alt lucru Y, dacă vrem să-l includem pe X în ontologia noastră. El demonstrează asta arătând cum se comportă, la o examinare, ceva fără criterii de identitate clare, respectiv un „posibil bărbat gras”: „Să luăm, de

exemplu, posibilul bărbat gras de pe acea alee; şi, din nou, posibilul bărbat chel de pe acea alee. Sunt ei aceiaşi bărbat sau doi posibili bărbaţii Cum decidem? Câţi bărbaţi posibili sunt pe acea alee? Sunt oare posibili mai mulţi bărbaţi slabi decât bărbaţi graşi? ... este conceptul de identitate pur şi simplu inaplicabil la posibile neactualizate? Dar ce sens are să vorbim de entităţi despre care nu se poate spune că sunt identice cu ele însele şi distincte unele de altele?" Sloganul său pentru acest principiu este: „Nicio entitate fără identitate".^

Atacul lui Quine asupra distincţiei analiric-sinteric apare într-o lucrare celebră, „Două dogme ale empirismului" (1951), în care, deşi era el însuşi un empirist pur, discută aspectele în privinţa cărora credea că pozitivismul greşise. „Una [o dogmă] este credinţa înrr-o anumită ruptură fundamentală între adevărurile *analitice,* întemeiate pe semnificaţii independende de fapte, şi adevărurile sintetice, întemeiate factual; cealaltă dogmă este *reducţionismul:* credinţa că orice enunţ cu semnificaţie este echivalent cu o anumită construcţie logică realizată cu termenii care se referă la experienţa imediată."—

Respingerea distincţiei analiric-sintetic este o consecinţă a exrensionalismului lui Quine, pentru că ideea analiricităţii se bazează în mod esenţial pe noţiunea intensională de *sensuri,* iar întrebarea sa este: „Ce gen de lucruri sunt sensurile?"— Quine a identificat două genuri de enunţuri descrise de obicei ca analitice: cele care sunt logic adevărate, inclusiv tautologiile, precum „Niciun bărbat necăsătorit nu este căsătorit", şi enunţurile nontaurologice, precum „Toţi burlacii sunt necăsătoriţi". Primul este adevărat în virtutea particulelor logice pe care le conţine – „niciun" şi „ne-". Al doilea, deşi ca atare nu este un adevăr logic, poate fi prezentat ca fiind astfel, demonstrând că termenii săi sunt sinonimi sau înlocuind unul dintre termeni cu un sinonim, pentru a dezvălui caracterul lui tautologic: de exemplu, „burlacii" cu „bărbaţi necăsătoriţi". Aşadar, acum întrebarea

este dacă dispunem de o noţiune clară de „sinonimie”.

Probabil că o astfel de noţiune ar putea fi oferită prin intermediul definiţiei, având în vedere că două cuvinte sunt sinonime dacă pot fi definite unul în termenii celuilalt. Ar putea funcţiona o astfel de abordare? Ei bine, pe ce se bazează definiţiile? Răspuns: pe observaţii empirice făcute de lexicografi asupra faptului că utilizatorii limbajului tratează anumite expresii ca sinonime, aşa încât una poate fi folosită ca o definiţie pentru cealaltă. Dar atunci definiţia este explicată prin sinonimie şi nu poate fi invocată pentru a explica sinonimia fără circularitate. (Quine acceptă totuşi că definiţia poate să *prescrie* sinonimia în cazul introducerii convenţionale a unor notaţii tehnice noi.)

Dacă definiţia nu va explica sinonimia, ce se întâmplă cu intersubstituibilitatea *salva veritate*? Putem să lăsăm deoparte cazurile triviale, precum eşecul intersubstituirii termenilor „bărbat necăsătorit” şi „burlac” în propoziţia „Burlac are şase litere”, şi să observăm faptul mai interesant că termenii hereronimi (termeni nonsinonimi) pot fi intersubstituiţi *salva veritate,* ca atunci când „luceafărul de dimineaţă” înlocuieşte „luceafărul de seară” în propoziţia „Luceafărul de seară este Venus”. După cum dovedeşte acest lucru, intersubstituibilitatea nu este suficientă pentru sinonimie.

Cum rămâne cu sugestia că enunţurile analitice, dacă există vreunele, sunt necesare? Deoarece enunţul „În mod necesar, toţi burlacii sunt burlaci” este adevărat, atunci, dacă „burlac” şi „bărbat necăsătorit” sunt intersubstituibili *salva veritate,* putem spune că „În mod necesar, toţi burlacii sunt bărbaţi necăsătoriţi” este adevărat, iar asta, la rândul ei, ne permite să spunem că enunţul „«Toţi burlacii sunt bărbaţi necăsătoriţi» e analitic” este adevărat. Şi asta arată că „burlac” şi „bărbat necăsătorit” sunt sinonime în sensul cerut.

Quine respinge această demonstraţie, etichetând-o drept un „hocus-pocus”—, pe motiv că discuţia despre „necesitate” presupune deja o noţiune de analiticirare şi că, în orice caz,

modalitatea este, după părerea sa, profund suspectă. El respinge şi încercarea lui Carnap de a arăta că, deşi noţiunea de analiticitate este prea vagă în limbajul obişnuit, se poate construi un limbaj artificial precis, ale cărui reguli semantice precizează care propoziţii sunt analitice, acestea fiind cele adevărate în respectivul limbaj *numai* în virtutea acelor reguli. Această noţiune nu este, evident, o noţiune de analiticitate, ci doar de „analiticitate în limbajul construit" şi, prin urmare, nu face faţă provocării lui Quine.

Dacă nu există nicio deosebire între enunţurile analitice şi cele sintetice fiindcă noţiunea celor dintâi este incoerentă, rezultă că toate enunţurile sunt sintetice – chiar şi cele ale logicii şi matematicii. Quine acceptă această concluzie. El are o metaforă pentru a o explica: ideea unei ţesături – „ţesătura opiniilor" – ale cărei margini exterioare, şi doar acele margini exterioare, se afiă în contact direct cu lumea prin stimulările senzoriale cauzate de aceasta şi, prin urmare, enunţurile noastre pot fi revizuite în lumina acelei experienţe. Dar, cu cât pătrundem mai adânc în reţea, cu atât efectul acelor srimuli este mai mic, astfel că în centrul reţelei enunţurile logicii şi matematicii par să rămână neschimbate, ca şi cum ar fi de nerevizuit. Însă, dacă reţeaua ar fi atinsă de un stimul suficient de puternic, undele de şoc ar putea pătrunde la fel de departe ca enunţurile logicii.

Această viziune este o formă de „holism", ideea că ţesătura opiniilor rămâne unită ca un întreg integrat şi se susţine ca un întreg. Ea contestă cealaltă „dogmă" pe care Quine a identificat-o în empirism, „reducţionismul", teza conform căreia enunţurile individuale din teoriile ştiinţifice sunt susţinute sau infirmate de observaţii particulare relevante pentru ele. Holismul lui Quine se opune acestei teze, susţinând că „enunţurile noastre asupra lumii externe înfruntă tribunalul experienţei sensibile nu în mod individual, ci numai ca o unitate corporativă^... enunţurile ştiinţifice nu sunt vulnerabile în mod separat la observaţii adverse, pentru că doar împreună, ca o teorie, ele sugerează consecinţele lor

observabile".

Este o consecinţă a scepticismului lui Quine cu privire la semnificaţii faptul că nu se poate spune că „semnificaţia unei propoziţii este judecata pe care o exprimă", ceea ce pare un lucru firesc pentru unii. În particular, când traducem dintr-o limbă în alta şi catalogăm propoziţii din diferite limbi ca „însemnând acelaşi lucru", ceea ce intenţionăm să spunem este că propoziţiile exprimă aceeaşi judecată – noi spunem că „acelaşi lucru este spus" prin „Zăpada e albă" şi „La neige est blanche". Dar, afirmă Quine, gândeşte-te la dificultăţile traducerii dintr-o altă limbă, dacă nu ai la îndemână decât dovezile empirice ale comportamentului şi mediului vorbitorilor nativi. Manualul de traducere pe care îl construieşti pe această bază va fi subdeterminat de dovezile pe care le aduni – dacă vorbitorii nativi spun „gavagai" de fiecare dată când văd un iepure şi arată cu degetul spre el, pe baza dovezilor nu îţi poate fi clar dacă ei înţeleg prin asta „iepure" sau „tocana preferată", sau „animalul care aduce ghinion", (întrucât acest exemplu se concentrează asupra unui singur cuvânt a cărui referinţă nu poate fi fixată cu precizie în limba traducătorului, Quine descrie asta ca „inscrulabilitatea referinţei".) Şi consideră că traducerea propoziţiilor teoretice din limba vorbitorilor nativi nu va fi doar sub determinată, ci *indeterminată,* prin aceea că ele vor fi întotdeauna la fel de satisfăcător traduse prin două sau mai multe propoziţii în propria limbă a unui traducător. „Ceea ce dovedeşte indeterminarea traducerii", spune Quine, „este că noţiunea de judecăţi ca semnificaţii ale propoziţiei nu se poate susţine."

În *Word and Object* [„Cuvânt şi obiect"] (1960), Quine şi-a expus poziţia alternativă, numită „behaviorism lingvistic", afirmând că sarcina traducătorului arată că ceea ce înţelegem prin „înţelesul" unei propoziţii este clasa tuturor stimulărilor senzoriale care determină acordul unui vorbitor faţă de propoziţie. Aşadar, semnificaţie înseamnă „stimul de semnificaţie". Realizezi o traducere (deşi una indeterminată)

atunci când acordurile tale şi cele ale vorbitorului nativ se potrivesc în aceleaşi condiţii de stimulare. Acest lucru este valabil pentru semnificaţie, în general.

Din această trecere în revistă a perspectivei filosofice a lui Quine se poate observa că ea este sistematică şi guvernată în întregime de angajamentele fundamentale menţionate – naturalismul şi ideea că doar extensionalitarea oferă claritate şi precizie în determinare, ambele pierzându-se atunci când sunt invocate conceptele inrensionale de semnificaţie şi modalităţile. Este o perspectivă filosofică în armonie cu o epocă ştiinţifică al cărei debut, în termeni filosofici, se află în progresele înregistrate în domeniul logicii, care au generat instrumente noi pentru explorarea limbajului, gândirii şi cunoaşterii.

Dar toate tezele majore ale lui Quine au fost, la rândul lor, contestate – ceea ce era de aşteptat, de altfel, având în vedere felul în care stau lucrurile în arena animată şi creativă care este filosofía. Unele dintre aceste reacţii sunt analizate în paginile ulterioare. Un exemplu ar fi că, în ciuda ostilităţii lui Quine faţă de ele, conceptele modale („în mod necesar" şi „posibil") au căpătat o mare respectabilitate prin furnizarea de către Saul Kripke a unei semantici pentru logica modală cuantificată, utilizând noţiunile de „lumi posibile", definind „în mod necesar" ca „adevărat în toate lumile posibile" şi „posibil" ca „adevărat în cel puţin o lume posibilă". Dar despre asta, mai multe, mai târziu.

POPPER (1902-1994)

Karl Popper a fost un alt critic al pozitivismului logic, el participând la întâlnirile Cercului de la Viena în calitate de vizitator. Reacţia sa la punctele de vedere exprimate acolo a avut drept consecinţă o contribuţie majoră la filosofia ştiinţei. El a scris de asemenea despre politică, făcând furori cu controversata sa lucrare în două volume *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* în care i-a etichetat pe Platon, Hegel şi Marx drept „isroricişri" devotaţi ideii că istoria este guvernată de

legi inexorabile îndreptate spre atingerea unui scop utopic. Cartea atacă totalitarismul şi apără ideea de democraţie liberală. Scrisă în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, cu nazismul şi sralinismul ca modele vii ale sistemelor politice cărora Popper li se opunea, cartea şi-a găsit atât suporteri, cât şi adversari, aşa cum se întâmplă cu majoritatea discuţiilor politice. Criticii au fost de părere că lucrarea îi prezenta într-o lumină falsă pe Platon şi Hegel şi că era „partizană” liberalismului – acesta din urmă fiind un fapt pe care nu l-ar fi negat.

Popper s-a născut la Viena, pe arunci capitala Imperiului Austro-Ungar, din părinţi evrei convertiţi la protestantismul luteran cu puţin înainte de naşterea lui şi, drept urmare, a fost botezat. Tatăl său era un avocat bogat, colecţionar de cărţi, posesor al unei biblioteci imense, de care Popper a profitat. A părăsit şcoala la vârsta de 16 ani şi a urmat cursuri de ştiinţe şi filosofie, deschise pentru publicul larg, la Universitatea din Viena. A devenit marxist, s-a înscris în Partidul Social Democrat Austriac şi, la un moment dat, a lucrat pentru Partidul Comunist la Viena. Câţiva dintre colegii săi de partid au fost împuşcaţi de poliţie în timpul revoltelor din vara anului 1919, care au făcut parte din valul de acţiuni revoluţionare ce cuprinsese Europa după sfârşitul Primului Război Mondial. Popper începuse deja să fie sceptic cu privire la ceea ce ajunsese să descrie drept „pseudo-şriinţa” materialismului istoric marxist, pe care membrii de partid trebuiau să-l ia drept evanghelie şi, în cele din urmă, s-a convertit la o formă de liberalism social.

Desăvârşirea educaţiei lui, ca şi cea a concetăţeanului său vienez Ludwig Wittgenstein, a urmat un drum sinuos. Popper a lucrat o vreme ca muncitor şi ebenist, apoi s-a pregătit pentru cariera de învăţător, lucrând cu copii dezavantajaţi, la un centru de zi, în timp ce-şi continua studiile la Institutul Pedagogic din Viena. După ce şi-a luat doctoratul în psihologia educaţiei, a devenit profesor de fizică şi matematică la liceu, serile petrecându-şi-le scriind prima sa

carte, *Logica cercetării* (1934). Ameninţarea iminentă a fascismului şi faptul că decizia de convertire la luteranism a familiei sale nu reprezenta o protecţie sigură împotriva antisemitismului periculos al vremii l-au convins pe Popper să părăsească Europa. Datorită valorii recunoscute a cărţii sale, a obţinut un post la Universitatea Dunedin din Noua Zeelandă. După război a ocupat un post la London School of Economics şi a predat acolo până la pensionare.

Filosofia pare să aibă un efect de conservare asupra unora; la fel ca Russell şi Quine, Popper a trăit peste 90 de ani. A fost foarte onorat, primind numeroase medalii şi premii internaţionale, în Marea Britanie fiind distins cu titlul de cavaler şi Membru al Societăţii Regale. Ideile sale filosofice au generat multe dezbateri, reprezentând poate cel mai important stimul pentru interesul faţă de filosofia ştiinţei în a doua jumătate a secolului XX.

Veri fie aţionismul pozitiviştilor a fost cel care a declanşat dezvoltarea opiniilor lui Popper. Din perspectivă veri fie adonis tă, ipotezele ştiinţifice sunt confirmate prin observaţie şi infirmate prin absenţa observaţiilor confirmaroare. De exemplu: emiţi ipoteza că lucrurile stau în cutare şi cutare fel şi o testezi, concepând un experiment pentru a vedea dacă vor fi observate rezultatele prezise de ipoteză. Dacă acele observaţii sunt realizate, ele confirmă – aşa presupui tu – ipoteza. Lucru care pare plauzibil. Însă Popper a arătat că aceasta este în realitate o eroare logică, şi anume, „eroarea afirmării consecventului". Prima premisă în acest raţionament este „dacă p atunci q": „p" este *antecedentul,* „q" este *consecventul.* A doua premisă este „q", adică o afirmaţie a consecventului, spunând că a apărut o observaţie a rezultatului prezis. Din conjuncţia celor două premise „dacă p atunci q" şi „q" se presupune că decurge „p", asta înseamnă, cu alte cuvinte, că ipoteza „p" a fost confirmată:

[(p —* q) & q] prin urmare
p.

Ca să vedem că aceasta nu este o formă validă logic a argumentului trebuie doar să substituim propoziţii în poziţiile „p” şi „q”, în care „p” nu rezultă din „dacă p atunci q şi q”, astfel: „(p) Dacă plouă, atunci (q) străzile sunt ude”; „(q) Străzile *sunt* ude, prin urmare (p) plouă”. Evident, faptul că străzile sunt ude este compatibil cu *nu* plouă – de exemplu, a fost o inundaţie sau s-a spart o ţeavă de apă, sau a plouat mai devreme, dar acum nu mai plouă; astfel, concluzia că „plouă” nu este confirmată de faptul că străzile sunt ude. Rezultă de aici că, dacă „q” este observat în orice experiment, este totuşi posibil ca „p” să nu fie adevărat; orice număr de observaţii aparent confirmaroare sunt în concordanţă cu falsitatea lui „p”.

În schimb, ar trebui să înţelegem, argumenta Pop per, că o rudă validă a „erorii afirmării consecventului” este maniera corectă de a descrie problemele. Asta înseamnă că, dacă o ipoteză prezice anumite rezultate şi un experiment nu produce aceste rezultate, atunci ipoteza a fost *falsificată',* „dacă p atunci q, dar dacă nu q, prin urmare, nu p”. Aceasta este o formă de argument validă logic (ea este cunoscută sub numele de *modus tollens)* şi subscrie alternativa lui Popper la verificaţionism, şi anume, *falsficaţionismul.* Ideea guvernantă este că, în timp ce orice număr de observaţii aparent confirmaroare se află în concordanţă cu falsitatea lui „p”, fără ca noi să ştim asta, o observaţie *infirmatoare* este suficientă pentru a falsifica „p” complet. În viziunea lui Popper, semnul unei adevărate teorii ştiinţifice este că ea va afirma ceea ce o va infirma. Dacă o teorie este compatibilă cu orice – dacă nimic nu poate să o falsifice –, ea este vidă: „o teorie care explică totul nu explică nimic”.^

Afirmând că ştiinţa procedează prin tehnica deductivă de a căuta să falsifice ipoteze, arătând astfel că imaginea tradiţională a ştiinţei ca inductivă este incorectă, Popper sugera că ar trebui să construim ştiinţa ca pe o suită de „conjecturi şi infirmări” (această frază constituie titlul uneia dintre cărţile sale). Avem o problemă şi încercăm să o rezolvăm conjecturând care ar putea fi soluţia. Testăm conjectura; un rezultat negativ o respinge, un rezultat pozitiv „coroborează”, dar nu o confirmă; ea ar putea fi încă respinsă de dovezi suplimentare.

Falsificab iii tarea oferă criteriul de demarcaţie între ştiinţă şi nonşriinţă.^- Este important, spune Popper, să distingem *logica* descoperirii ştiinţifice de *psihologia* descoperirii ştiinţifice. Toate felurile de mesaje şi indicii ar putea sugera conjecturi – ca de pildă celebrul vis al chimistului August Kekule despre un şarpe ce-şi înghite coada, care i-a dat ideea că molecula de benzen este un şir de şase atomi de carbon, fiecare având ataşat un atom de hidrogen. Dar sursa de inspiraţie psihologică, accidentală nu joacă niciun rol în testarea riguroasă a ipotezelor.

Ar fi natural să credem că, cu cât o ipoteză pare mai probabilă, cu atât suntem mai îndreptăţiţi să o acceptăm, dacă este în competiţie cu una aparent mai puţin probabilă. Însă Popper a susţinut că ipotezele improbabile sunt preferabile din punct de vedere ştiinţific, pe temeiul că există o relaţie inversă între probabilitatea unei ipoteze şi conţinutul ei informaţional: cu cât conţine mai multe informaţii, cu atât felurile în care ar putea fi greşită sunt mai numeroase; şi, prin urmare, este cu cât mai valoroasă pentru ştiinţă, dacă rezistă eforturilor de a o falsifica. Pentru că o teorie ştiinţifică nu poate fi dovedită în mod concludent ca adevărată, Popper a invocat ideea de „verosimilitudine” sau „asemănarea cu adevărul” pentru a caracteriza teoriile ştiinţifice bune – „teorii ştiinţifice bune” fiind cele care rezistă eforturilor stringente de a le respinge.

Printre răspunsurile critice la ideile lui Popper, cel mai important are în vedere teoria falsificării. O mişcare standard împotriva ideii sale este a

[(p —* q) & q] prin urmare
p.

afirma că ea nu evită acuzaţia de a fi întemeiată inductiv, fiindcă a spune că un rezultat negativ într-un experiment falsifică conjectura pe care o testează înseamnă a spune că rezultatele negative vor apărea în orice testare experimentală viitoare a conjecturii. Dar Popper are un răspuns la această obiecţie, după cum urmează: „concepţia mea se sprijină pe o *asimetrie* între verificabili ta te şi falsificabiUrare, care decurge din forma logică a enunţurilor generale; acestea nu pot fi derivate din enunţuri singulare, dar pot fi contrazise de către ele".—

Mai generală este problema că falsificarea nu se poate considera utilă pentru dovedirea falsităţii unei ipoteze mai mult decât se poate considera că un rezultat pozitiv al unui

experiment îl confirmă. Imre Lakaros (1922—1974), colegul lui Popper de la London School of Economics, susţinea că teoriile ştiinţifice sunt falsificate nu prin rezultate negative, nici măcar în „teste critice”, ci de eventualul eşec general al programelor de cercetare din care fac parte, un asemenea eşec devenind manifest când programul de cercetare nu mai este adecvat diverselor fenomene de care se ocupă. Să ne gândim la exemplul pe care Popper însuşi îl cita cu plăcere: descoperirea planetei Neptun. Astronomii erau contrariaţi de natura anormală a orbitei lui Uranus, iar doi dintre ei (John Adams şi Urbain Le Verrier, independent unul de altul), pe baza principiilor newtoniene, au lansat ipoteza că anomalia putea fi pusă pe seama efectelor gravitaţionale exercitate de o a opta – aşadar, nedetectată – planetă. Calculele lui Le Verrier i-au permis astronomului Johann Galle de la Observatorul din Berlin să vadă planeta Neptun exact în locul prezis de legile lui Newton. Popper considera asta un exemplu solid de coroborare; Lakatos a întrebat: Ce s-ar fi întâmplat dacă nicio planetă nu ar fi fost observată în locul prezis? Ar fi fost teoria lui Newton falsificată drept urmare? Dat fiind că ar putea exista numeroase motive pentru care o asemenea observaţie nu ar putea fi făcută, răspunsul este, evident, nu. O teorie ştiinţifică majoră formată din multe elemente mobile nu va fi respinsă de o contra-observaţie unică, ci doar printr-o eventuală pierdere a puterii explicative şi predictive, pe măsură ce eşecurile observaţi o nale şi experimentale se acumulează.

O astfel de viziune este comparabilă cu holismul lui Quine şi cu ideea că teoriile ştiinţifice sunt acceptate sau respinse ca întreg, nu pe bucăţi. Thomas Kuhn (1922-1996) a dat expresie acestei viziuni în lucrarea sa *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, care se bazează pe ideea că oamenii de ştiinţă lucrează într-o paradigmă, un cadru teoretic ce constituie pentru ei „ştiinţa normală”, atâta vreme cât acesta este acceptat; dar că întregul cadru ar putea ajunge să fie înlocuit de unul nou şi diferit – apărând astfel o „schimbare de paradigmă” –, atunci când sunt descoperite anomalii. Kuhn citează exemple istorice de schimbări de paradigmă, de pildă schimbarea de la concepţia ptolemeică asupra universului la cea copernicană.

Concepţia lui Kuhn se opune ideii de ştiinţă ca proiect cumulativ, descoperirile fiind făcute pe măsură ce sunt rafinate sau ajustate teorii mai vechi, sunt create tehnici şi instrumente noi şi pe măsură ce corpul cunoaşterii globale se dezvoltă. În schimb, el spune că teoriile şi conceptele unei paradigme anterioare sunt diferite în conţinut – chiar dacă sunt folosite aceleaşi cuvinte – de cele dintr-o paradigmă ulterioară; înseşi semnificaţiile expresiilor se schimbă. Acest aspect al viziunii sale a fost subliniat de Paul Feyerabend (1924—1994), implicând un relativism puternic, în care nu exista nicio modalitate de a compara paradigme concurente sau a alege una dintre ele – de exemplu, un dans sioux al ploii sau însămânţarea norilor cu iodură de argint pentru a grăbi căderea ploii. Feyerabend a descris diferite paradigme drept „incomensurabile” şi a argumentat nu doar că este imposibil să arbitrezi între procedurile sioux şi cele chimice de a aduce ploaia, ci şi că până şi cuvinte precum „temperatură” şi „masă” au semnificaţii diferite în paradigme diferite.

Lakatos a încercat să armonizeze concepţiile lui Kuhn şi Popper, afirmând că „paradigma” celui dintâi ar putea fi reformulată ca „program de cercetare” şi că falsificările cumulative ale elementelor în „centura de protecţie” a ipotezelor auxiliare ale unui program de cercetare ar face ca ea să fie abandonată atunci când setul de angajamente fundamentale ale teoriei nu mai pot fi apărate. Un merit al propunerii lui Lakatos este acela că, respingând schimbările şi mutaţiile abrupte ale modelului lui Kuhn, ea se situează mai aproape de natura aparent cumulativă şi evolutivă a sporirii

cunoştinţelor ştiinţifice. În acelaşi timp, ea trebuie să abordeze genul de întrebare pe care a ridicat-o Feyerabend: „electron” are aceeaşi însemnătate pentru descoperitorul său, J.J. Thompson, precum noţiunea folosită în teoria cuantică? Nu; în schimb s-ar putea spune că există continuitate, pentru că teoria cuantică a dezvoltat o înţelegere mai profundă şi mai precisă a conceptului de electron decât o putea face Thompson.

WITTGENSTEIN: FILOSOFIA TÂRZIE

Ulterior întoarcerii sale la Cambridge în 1929, după ce cu câţiva ani înainte fusese convins de Moritz Schlick şi Friedrich Waismann – membri ai Cercului de la Viena – că nu rezolvase toate problemele filosofiei, aşa cum pretindea că făcuse în *Tractatus Logico- Pbilosopbicus,* Wittgenstein a scris foarte mult. A candidat pentru o bursă de cercetare la Trinity College şi, în sprijinul candidaturii sale, a înaintat un manuscris pe care, evident, intenţiona să-l transforme într-o carte; acesta, împreună cu alte câteva scrieri pe care Wittgenstein le-a compus în cursul următoarelor două decenii, a fost discutat cu reprezentanţii Cambridge University Press, însă el nu a fost niciodată îndeajuns de mulţumit încât să-l publice.

Cu toate acestea, concepţiile sale au devenit cunoscute în cercurile filosofice, parţial sub formă de zvonuri, parţial prin discuţii cu colegi şi vizitatori şi parţial prin circulaţia manuscriselor, în special a Caietului albastru şi a Caietului brun, ambele conţinând notiţe luate în timpul prelegerilor ţinute de Wittgenstein la Cambridge, în anii 1933-1934, respectiv, 1934-1935. Caietele au fost mai târziu publicate împreună sub numele *Studii preliminarii pentru cercetările filosofice,* făcând aluzie la una dintre principalele opere din această perioadă, apărută după moartea lui Wittgenstein: *Cercetărifilosofice* (1953).

Wittgenstein îşi începe *Cercetările filosofice* spunând că volumul trebuie citit împreună cu *Tractatus,* astfel încât să poată fi făcută o comparaţie între ele, transmiţând astfel că acest lucru va ilustra aspectele în care ideile expuse în lucrarea precedentă sunt greşite.^ într-o anumită privinţă importantă, există continuitate între filosofia sa timpurie şi cea târzie: în ambele faze apare afirmaţia conform căreia problemele filosofice se ivesc din cauză că înţelegem greşit felul în care funcţionează limbajul. Ceea ce s-a schimbat, aşadar, a fost eoncepţia sa despre felul în care funcţionează limbajul.

Tractatus afirmase că limbajul are o logică subiacentă unică, care poate fi explicată cu ajutorul analizei ce relevă structura, expunând relaţia de „reprezentare” dintre propoziţiile limbajului şi lume. Această relaţie se sprijină pe legătura denotativă între „nume” şi „obiecte”, ce stă la baza celor două structuri paralele. În *Cercetări filosofice,* ideea centrală este că limbajul, în loc să aibă o singură esenţă fundamentală, este o vastă colecţie de practici diferite – Wittgenstein le numeşte „jocuri de limbaj” –, în interiorul fiecăreia, semnificaţia expresiilor constând în utilizările care li se dau în contextul („forma de viaţă”) care reprezintă cadrul jocului de limbaj.

Asta marehează o altă diferenţă între abordarea din *Tractatus* şi viziunea târzie a lui Wittgenstein. În *Tractatus,* el încercase o descriere sistematică austeră; acum afirmă că aceasta este modalitatea greşită de a proceda. În loc să inventăm teorii pentru a rezolva probleme filosofice, ar trebui să vedem sarcina noastră ca pe una „terapeutică”, de a „dizolva” acele probleme, arătând că ele apar din folosirea greşită a limbajului. Metafora terapiei este folosită la modul cel mai serios: „Filosoful tratează o întrebare; ca pe o boală”.^ El variază metafora: „Care este ţelul tău în filosofie? Să-i arăţi mus

tei ieşirea din sticla cu muşte".—

O sursă principală de neînţelegere apare atunci eând scoatem o expresie dintr-un context de utilizare şi o aplicăm în altul, unde nu-şi are locul. Dacă ne uităm la utilizarea corectă a expresiilor, vom rezista tentaţiei – „impulsului" – de a le folosi în mod greşit. începem – aşa cum făcuse implicit *Tractatus-A.* – acceptând explicaţia seducătoare conform căreia învăţăm numele obiectelor, asociindu-le cu obiecte. Wittgenstein îl citează pe Sfântul Augustin, care descrie felul cum bătrânii arătau cu degetul spre lucruri şi le rosteau numele pentru a-l învăţa să vorbească. Pe baza acestui model, spune Wittgenstein, ne angajăm să credem că „fiecare cuvânt are o semnificaţie. Această semnificaţie este corelată cu cuvântul. Ea este obiectul pe care stă cuvântul"^ şi continuăm să presupunem că propoziţiile sunt combinaţii de nume. Aceasta este perspectiva *Tractatus-Aui.* Ea ne determină să căutăm *esenţa* limbajului, ca pe ceva ascuns: „forma logică" ce stă la baza discursului.

în realitate însă, modul in care funcţionează limbajul, afirmă el acum, se află la vedere.^ Imediat ce ne uităm acolo unde trebuie, vedem că limbajul nu este *un singur lucru uniform,* ci o mulţime de activităţi diferite. Noi descriem, raportăm, informăm, afirmăm, negăm, speculăm, dăm ordine, punem întrebări, spunem poveşti, facem glume, cântăm, salutăm, înjurăm, ne rugăm, ne lăsăm în voia amintirilor, jucăm teatru, mulţumim, avertizăm, ne plângem şi multe altele. Fiecare dintre aceste activităţi este un joc de limbaj, „termenul «joc de limbaj»: „expresia «joe de limbaj» trebuie să evidenţieze aici că *vorbirea* limbajului este o parte a unei activităţi sau a unei forme de viaţă" Aluzia la jocuri nu presupune o notă de neseriozitate; Wittgenstein profită de faptul că nu există niciun lucru care este comun tuturor jocurilor, nicio esenţă unică sau proprietate definitorie care face tot ce este un joc să fie un joc şi deosebeşte astfel toate joeurile de nonjocuri.

> Să luăm în considerare... procesele pe care le numesc „jocuri". Am în vedere jocuri jucate pe tablă, jocuri de cărţi, jocuri cu mingea, jocuri sportive ş.a.m.d. Ce le este comun tuturor acestora? – Nu spune: „ *Trebuie"* ca ceva să le fie comun tuturor, căci altfel ele nu ar fi numite „jocuri" – ci *vezi* dacă există ceva comun tuturor. – Căci, dacă le priveşti, nu vei vedea ceva comun *tuturor*, dar vei vedea asemănări, înrudiri un şir întreg de asemenea lucruri... Nu pot să caracterizez mai bine aceste asemănări decât prin expresia „asemănări de familie"; căci în acelaşi fel se suprapun şi se încrucişează diferitele asemănări care există între membrii unei familii: statură, trăsături ale feţei, culoarea ochilor, mers, temperament etc. – Iar eu voi spune: „jocurile" formează o familie.^

în aceste jocuri, expresiile au întrebuinţări, funcţii, scopuri, puteri, roluri, utilizare – Wittgenstein foloseşte toate aceste cuvinte pentru a vorbi despre ceea ce se face cu ele –, iar ideea generală este că semnificaţia expresiilor constă în rolurile pe care le ocupă în jocurile de limbaj cărora le aparţin. Aceasta este uneori descrisă ca o „teorie a înţelesului ca folosire", ceea ce înseamnă o suprasimplificare a ei, dar nu este incorectă, cu condiţia să ne amintim insistenţa lui Wittgenstein asupra faptului că „cunoaşterea semnificaţiei" unei expresii nu este o stare mentală internă de „înţelegere", ci o *tehnică:* a cunoaşte semnificaţia unei expresii „înseamnă a stăpâni o tehnică" în umarea regulilor de utilizare a ei;— şi a regulilor de utilizare nu doar pentru acea expresie particulară, ci pentru întreg limbajul ca atare: a fi un vorbitor înseamnă, holistic, a fi un vorbitor al unei limbi în întreg ansamblul ei.

Wittgenstein insistă că regulile urmate în „urmarea unei reguli" nu trebuie înţelese ca alcătuind o structură ce determină în mod coercitiv în avans ceea

ce trebuie să producă aplicarea lor corectă, aşa cum o fac, de exemplu, în aritmetică, regulile de înmulţire. Ceea ce face o regulă să fie o regulă în limbaj este folosirea ei colectivă de către vorbitorii unei limbi. Aşa că, deşi regulile ghidează şi oferă o măsură a corectitudinii pentru fiecare utilizator individual al limbii, ele nu sunt precum şinele de cale ferată imuabile, ci sunt chiar un produs al formelor de viaţă care folosesc limbajul. Ele înregistrează obiceiuri sau practici; sunt precum indicatoarele care te ghidează pe o cărare. Ce justifică sau oferă temeiuri pentru ele? Afirmă chiar ele: „întemeierea... ajunge la un sfârşit... sfârşitul... este acţiunea noastră, care stă la baza jocului de limbaj”.—

Dobândim abilitatea de a urmări utilizarea expresiilor prin pregătirea ca membri ai comunităţii noastre lingvistice. Pregătirea apare sub „forma de viaţă” împărtăşită deopotrivă de profesori şi elevi. Forma comună de viaţă este cadrul de referinţă şi terenul de practică a vorbirii limbii. Un corolar al acestei observaţii e reprezentat de faptul că limbajul este *esenţialmente public*; nu poate exista un limbaj cunoscut şi utilizat doar de un singur vorbitor. Poate exista un limbaj privat *contingent,* precum codul pe care l-a inventat Samuel Pepys pentru a ţine secret ceea ce şi-a notat în jurnal, dar un cod de felul acesta nu este decât un limbaj public deghizat. în primul rând, „un limbaj privat logic” nu ar putea fi învăţat; şi, în orice caz, dacă a fi capabil să vorbeşti o limbă înseamnă să stăpâneşti o tehnică de urmare a regulii, atunci trebuie să existe o distincţie între a urma o regulă şi doar a te gândi că cineva o face, iar verificarea utilizării se poate face numai de către alţii din comunitatea lingvistică respectivă.

Un corolar al acestui argument, în *Cercetări filosofice,* este ideea că examinarea limbajului, pentru a ne feri de interpretările greşite în filosofie, „lasă totul aşa cum este”; cu alte cuvinte, nu schimbă nimic în privinţa modului în care vedem lumea sau pe noi înşine – poate doar, desigur, să ne elibereze de tentaţia de a ne angaja în filosofie şi apoi să descoperim că, asemenea unor muşte, suntem prinşi în borcanul-capcană.

S-ar putea ca nu asta să fi fost, totuşi, perspectiva finală a lui Wittgenstein asupra rolului filosofiei. Notele la care lucra la sfârşitul vieţii sale au fost editate de Elizabeth Anscombe într- un volum intitulat *Despre certitudine.* Acesta este schiţa unui argument care ne spune că trebuie să avem o serie de credinţe indubitabile pentru a fi capabili să facem ceva. El porneşte de la raţionamentul lui Moore – ‚Aici este o mână” – şi expune ideea că discursurile depind de existenţa anumitor propoziţii care sunt dincolo de îndoială; ele servesc ca „balamalele”— pe care se roteşte discursul sau (pentru a varia metafora) ele sunt albia râului şi malurile între care curge şuvoiul discursului.^ La fel ca malurile unui râu, ele pot fi erodate în timp, dar asta trebuie să se întâmple îndeajuns de încet, pentru ca semnificaţia publică a expresiilor în discurs să rămână relativ stabilă, astfel încât scopurile comunicării să poată fi îndeplinite.

Interesant în *Despre certitudine* este faptul că luerarea reprezintă un exerciţiu de epistemologie standard, o discuţie asupra unei probleme filosofice centrale şi tradiţionale: cum să faci faţă unei provocări sceptice cu privire la posibilitatea cunoaşterii. Nu este tratată ca o pseudo-problemă care va dispărea de la sine dacă suntem atenţi la formele de suprafaţă obişnuite ale limbajului. Poate că Wittgenstein trecuse în acel moment dincolo de ceea ce îi inspirase pe alţii până atunci să susţină, imitându-i abordarea: ideea puţin probabilă că, în sine, atenţia acordată limbajului comun va rezolva problemele filosofiei.

După cum am menţionat mai devreme, Wittgenstein a atras urmaşi zeloşi şi admirativi. Discipolii săi au fost predispuşi să creadă că filosofía post-

wittgensteiniană putea consta doar în citirea, acceptarea şi expunerea ideilor lui Wittgenstein. Departe de a fi un lucru sănătos, aceasta a dus la îngustarea concentrării asupra preocupărilor filosofiei, evitând examinarea critică şi dezacordul fructuos care apare când filosofii încearcă să gândească singuri. Nevoia de discipoli este un fenomen obişnuit şi departe de a fi mereu unul constructiv. Cu toate acestea, la aproximativ două decenii după moartea lui Wittgenstein, a apărut o evaluare mai chibzuită a locului său în istoria filosofiei, iar cele mai valoroase aspecte ale gândirii lui sunt acum mai bine înţelese.

FILOSOFIA LIMBAJULUI COMUN

Nu a existat niciodată o şcoală sau o mişcare a „filosofiei limbajului comun" ca atare; termenul este o convenţie pentru identificarea vagă a unui grup de filosofi ale căror puncte de vedere individuale despre cea mai bună metodă de a face filosofie aveau multe în comun, fiind determinate de ceea ce învăţaseră din contextul general al demersului filosofic în prima jumătate a secolului XX şi cu care erau de acord sau nu, context ce fusese conturat îndeosebi de Russell, pozitiviştii logici şi Wittgenstein. Aşa cum Cambridge fusese epicentrul filosofiei în primele deeenii ale secolului, iar Viena, în perioada interbelică, Oxfordul şi-a asumat acest rol în sfertul de secol de după 1945. În acel loc şi în acea perioadă, figurile influente ale lui Gilbert Ryle, John Austin, Richard Hare şi Peter Strawson (deşi acestuia din urmă nu-i plăcea eticheta de „filosof al limbajului comun") s-au numărat printre personalităţile proeminente ale acestui oraş universitar mustind de talent filosofic, şi unde, tocmai din această cauză, veniseră la studii mulţi dintre cei care aveau să devină mai târziu repere ale filosofiei în America, Australia şi nu numai. Timp de câteva decenii după 1945, Oxfordul a fost, din punct de vedere filosofic, ceea ce fusese Parisul pentru savanţii timpurilor medievale.

Cei eare merită să fie incluşi sub umbrela „filosofiei limbajului comun" împărtăşesc în mare măsură următoarele atitudini cu privire la ce este şi face filosofía: sunt de acord cu faptul că nu este o ştiinţă; abordează problemele nu prin observaţie şi experiment, ci prin clarificare atentă a conceptelor şi urmărind legăturile dintre ele. Spre deosebire de predecesori, deşi nu mai nutresc speranţa că logica formală ar putea servi ca un limbaj perfect în care să se exprime şi, prin aceasta, să se rezolve probleme filosofice, împărtăşesc scepticismul acestora faţă de metafizică, văzută ca proiectul de construcţie al marilor teorii despre natura realităţii. Totodată, ei socotesc că o modalitate bună de a începe o investigare a conceptelor şi interacţiunilor lor este examinarea limbajului – nu doar de dragul lui, cum au pretins mereu criticii, ci ca un bun şi, probabil, necesar punct de plecare.

Ca evoluţie a filosofiei analitice, această viziune standard reprezintă o distanţare de importanţa excesivă acordată logicii de către filosofii analitici precedenţi şi, corelativ, de ideea că filosofía ar deveni ea însăşi o parte a ştiinţei. Concentrarea asupra logicii reprezenta ambiţia de a crea un „limbaj ideal" în sensul de *characteristica universalis* a lui Leibniz, de „limbaj perfect logic" al lui Russell sau de calcul formal la Carnap, pentru „construcţia logică a lumii". Formularea unui limbaj ideal avea scopul de a evita pericolul naturii înşelătoare a limbajului comun, cu reprezentările sale greşite privind modul în care concepem lumea. în „filosofía limbajului comun", ideea mai modestă era că acest scop poate fi atins nu prin transpunerea într-un idiom formal – care, la urma urmei, se dovedise a fi impracticabil –, ci abordând reprezentările greşite în cadrul limbajului. Însă nu a ajuns chiar să coincidă cu perspectiva filosofiei târzii a lui Wittgenstein, potrivit căreia *toate*

problemele filosofice dispar prin observarea utilizărilor zilnice obişnuite ale limbajului. În cazul cel mai bun, ideea era că unele probleme ar dispărea în felul acesta, în timp ce altele ar deveni mai uşor de gestionat, dacă s-ar acorda atenţie sporită distincţiilor şi nuanţelor în utilizare şi – dacă sau unde acest lucru e diferit – la nivel de semnificaţie.

Datorită acestui al doilea punct şi originii sale în ambiţia sporită de înregimentare logică a limbajului pentru analiză formală, filosofía analitică în secolul XX este adesea descrisă ca făcând o „turnură lingvistică”. Şi, după cum ne arată diferitele abordări, acest lucru este adevărat. Examinarea limbajului şi a modului în care este folosit reprezintă accesul nostru la examinarea modului în care gândim, iar gândirea noastră dezvăluie ceea ce considerăm a fi lumea şi de ce o concepem în felul acesta. În practică, aşadar, am putea spune că o examinare a limbajului nostru este o examinare a lumii noastre – a lumii *noastre*, realitatea fenomenală în care trăim şi despre care vorbim, lăsând în seama unui proiect ulterior şi diferit (ştiinţa) să formuleze modalităţi de gândire despre ce este lumea (ca să zicem aşa) din punct de vedere noumenal: structura şi proprietăţile realităţii din spatele şi dincolo de experienţa cotidiană.

în afară de Wittgenstein, cele două figuri paradigmatice de „filosofi ai limbajului comun” sunt Gilbert Ryle şi John Austin. Diferenţele dintre ei, atât ca stil, cât şi ca interese, ilustrează spectrul larg a ceea ce poate intra sub eticheta de „filosofía limbajului comun”.

Cu excepţia serviciului militar efectuat în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, Gilbert Ryle (1900—1976) şi-a petrecut întreaga carieră la Oxford, unde a devenit decan al comunităţii filosofice, un formator de elite, ale cărui opinii despre indivizi puteau, fără multe alte formalităţi, să le creeze acestora cariere academice. Influenţa lui în acest domeniu a fost resimţită până şi în Australia. A fost un coleg jovial, celibatar convins şi, asemenea contemporanilor şi protejaţilor săi mai tineri A.J. Ayer şi RE. Strawson, ca scriitor de filosofie a fost un stilist, cultivând o eleganţă sobră şi minimalistă în exprimare, care, în opinia unora dintre filosofii care s-au format ulterior la Oxford, s-a transformat în ceea ce criticii reclamă, cu oarecare justificare, că este un manierism involutiv şi sofisticat, practic incomprehensibil, prezentat drept subtilitate.—

Ryle vedea filosofía ca pe o formă de geografie conceptuală. La începutul celei mai influente cărţi ale sale, *The Concept ofMind* (1949), el spune: „Această carte oferă ceea ce, cu rezerve, poate fi descris ca o teorie a minţii. Însă ea nu dă informaţii noi despre minţi. Posedăm o bogăţie de informaţii despre minţi, informaţii care nici nu provin din argumentele filosofilor, nici nu sunt afectate de ele. Argumentele filosofice care constituie această carte nu sunt destinate să sporească ceea ce ştim despre minţi, ci să rectifice logica geografiei cunoaşterii pe care deja o posedăm”. Cu toţii folosim cu mare uşurinţă concepte mentale, pentru a ne ajuta să ne înţelegem şi să relaţionăm cu alţii în tranzacţiile de zi cu zi ale vieţii; dar una este să ştii cum să aplici aceste concepte şi alta să înţelegi conexiunile lor unele cu altele şi cu concepte nonmentale. „Mulţi oameni pot vorbi raţionai în concepte, dar nu pot vorbi raţional despre ele”, remarcă Ryle; „ei ştiu drumul către propria lor parohie, dar nu pot face sau citi o hartă a lui.”

Metafora cartografică trebuie luată în serios. „A determina geografia logică a conceptelor înseamnă a dezvălui logica propoziţiilor în care ele sunt folosite, adică a arăta cu care alte propoziţii sunt compatibile şi incompatibile, ce propoziţii decurg din ele şi din ce propoziţii decurg ele însele.” Să observăm că Ryle vorbeşte, aşa cum făcuseră Russell şi pozitiviştii, despre „dezvăluirea logicii propoziţiilor în care (conceptele) sunt

folosite”; însă nu „printr-o parafrază în simbolismul logicii”, ci prin urmărirea conexiunilor. Aceasta era noua înţelegere a misiunii logice a filosofiei analitice: era o tranziţie de la o concepţie mai formală a rolului logicii la una mai puţin formală.

Ţinta lui Ryle în *The Concept of Mind* este dualismul cartezian minte-corp, teza că există o substanţă mentală şi o substanţă fizică şi că ele sunt esenţialmente diferite. El a numit dualismul lui Descartes „mitul fantomei din maşină” şi a susţinut că acesta rezulta din folosirea ilegitimă a conceptelor ce aparţin unui domeniu al discursului în alt domeniu, în care nu au ce căuta. A numit acceptarea şi utilizarea acestui mit despre minte „doctrina oficială”, datorită faptului eă foarte mulţi filosofi, psihologi etc. admiteau necondiţionat adevărul ei.

Ryle a dat numele de „greşeală categorială” chestiunii atât de răspândite a aplicării greşite a conceptelor. Un exemplu pe care îl oferă este următorul: să presupunem că unui copil i se spune că urmează să vadă o defilare a unei divizii militare. Batalioanele, bateriile şi escadroanele armatei trec prin faţa lui şi dispar, iar imediat după aceea copilul întreabă: „Dar unde e divizia?” După cum spune Ryle, defilarea a fost „nu o paradă de batalioane, baterii, escadroane *şi* o divizie; ea a fost o paradă a batalioanelor, bateriilor şi escadroanelor *unei* divizii”. La fel, Ryle îşi imaginează un străin care este dus la un meci de cricket, îi sunt descrise posturile jucătorilor şi la final întreabă: „Dar cui îi revine rolul de a furniza faimosul element al spiritului de echipă?”. Aşadar, aceasta este greşeala pe care conceptul de minte, ca o substanţă distinctă de corp, se bazează: există puteri, capacităţi şi dispoziţii mentale, dar nu există şi un lueru separat de el, *mintea*, compus din materie mentală, pe lângă ele.

în plus, conceptele de minte şi corp nu aparţin aceleiaşi categorii logice, astfel încât ele sunt parteneri metafizici egali, dar opuşi. Conceptul de corp aparţine categoriei în care se aplică alte concepte fizice, precum spaţiu, culoare, mişcare şi greutate, şi în care subiectele predicaţiilor de culoare, greutate etc. sunt *lucruri.* Conceptul de minte aparţine categoriei a ceea ce oamenii (şi alte animale) fae – precum a-şi aminti, spera, dori, calcula, gândi – şi a ceea ce ei sunt dispuşi să facă în anumite circumstanţe, de pildă „să simtă durere” când se ard, „să dorească ceva de băut” când sunt deshidrataţi şi altele asemenea. Ryle afirma că greşeala tipică de a crede că „atunci cănd ne referim la ceva trebuie să existe ceva la care se face referire” ne împiedică să înţelegem că atunci când ne referim la stări şi procese mentale nu facem acelaşi lucru ca atunci când ne referim la entităţi fizice. Ba chiar, spune el, a vorbi despre fenomene mentale este doar o abreviere pentru a vorbi despre comportament, o abreviere împrumutată din limbajul referitor la lucruri folosite pentru lumea fizică.

Ideea că vorbirea despre gânduri, intenţii şi dorinţe este o abreviere a vorbirii despre comportament a ajuns să fie numit *behaviorism logic.* Ryle nu respinge eticheta behavioristă, deşi credea că un nume mai bun pentru concepţia sa ar putea fi „fenomenologie”, fiindcă ea vizează ceea ce este manifest – ceea ce apare, este observabil – atunci când folosim vocabularul mentalist care pretinde (în viziunea sa) că se referă la entităţi sau evenimente ascunse în spaţiul mental privat. „Behaviorismul logie” este o teză despre semnificaţiile conceptelor şi termenilor şi este diferit de teoriile behavioriste din psihologie, în care stările şi procesele psihologice sunt explorate în termeni de stimul, răspuns, învăţare şi consolidare. Însă are în comun cu ele şi, mai ales, cu „behaviorismul metodologic” – perspectiva generală că metoda corectă care trebuie folosită pentru înţelegerea discuţiei despre fenomenele mentale este limitarea atenţiei la observaţii asupra

comportamentului – ideea că hmbajul mentalist este cel puţin explicat, dacă nu devine chiar redundant, prin traducerea în termeni ce descriu comportamentul.

Ryle sprijină argumentul împotriva a ceea ce el numeşte „legenda intelectuali stă”, şi anume că efectuarea unei acţiuni inteligente de către o persoană este precedată şi dirijată de un act de planificare internă conştientă. Raţionamentul său, cunoscut acum sub numele de „regresia Ryle”, este că acest act intern, dacă e dirijat în mod inteligent, aşa cum presupunem că se întâmplă, trebuie, aşadar, să fie el însuşi precedat de un act de planificare internă inteligentă. Dar dacă aşa stau lucrurile, atunci, la rândul *ei,* această planificare trebuie să fie precedată de... şi aşa mai departe. „Dacă, pentru ca orice operaţiune să fie executată în mod inteligent, trebuie mai întâi să fie îndeplinită, şi îndeplinită în mod inteligent, o operaţiune teoretică, atunci ar fi imposibil din punct de vedere logic ca cineva să rupă vreodată cercul.” Acest argument a reprezentat o provocare pentru toate teoriile „cognitiviste” ulterioare care postulau antecedente mentale pentru comportamentul raţional, precum anticiparea, deciderea şi formularea strategiilor.

Mai există o idee care merită notată, în trecere. Ryle susţine, inconsistent, după cum am remarcat, atât că există o „doctrină oficială” despre natura minţii – doctrina acceptată de „foarte mulţi filosofi, psihologi şi alţii care admit în mod necondiţionat adevărul ei” –, cât şi că doctrina lui nu este „nici derivată din argumentele filosofilor, nici contrazisă de ele”. Ideea centrală a cărţii sale este aceea de a demonstra că dualismul cartezian minte-corp, o perspectivă filosofică ce i-a indus foarte tare în eroare pe mulţi, poate fi corectat printr-o examinare filosofică, scutindu-i astfel de a mai greşi. Fie filosofía are consecinţe pentru bine şi rău, aşa cum demonstrează Ryle că stau lucrurile, fie ea nu schimbă nimic, aşa cum pretinde el că se întâmplă.

J.L. Austin (1911-1960) nu trebuie confundat cu John Austin, juristul din secolul ai XIX- lea, după cum nici cartea lui, *Sense and Sensibilia,* nu trebuie confundată cu *Sense and Sensibility—*, romanul lui Jane Austen. Jocul de cuvinte din titlul cărţii lui Austin a generat momente de comedie didactică. *Sense and Sensibilia* a fost publicată în aceiaşi an (1962) cu cealaltă carte a lui, *Hotv to Do Things with Words* [„Cum să faci lucruri cu vorbe”], ambele apărând postum.

Ca şi Ryle, Austin a început ca un clasicist, dar s-a îndreptat curând spre filosofie. Cu excepţia perioadei remarcabile petrecute în serviciile de informaţii ale armatei în timpul celui de-al Doilea Război Mondial şi a vizitelor la Harvard, pentru a ţine Prelegerile William James, în 1955, şi la Berkeley, California, în 1958, cariera lui s-a derulat în întregime la Oxford. A publicat puţin în timpul vieţii, cea mai importantă lucrare fiind o traducere a *Grundlagen der Arithmetik* a lui Frege, în 1950. Prima dintre cele două cărţi menţionate mai sus a fost editată pe baza lucrărilor sale şi pregătită pentru publicare de colegul său G.J. Warnock, a doua, de un alt coleg, J.O. Urmson. Prelegerile William James au apărut cu titlul *How to Do Things with Words* [„Cum să faci lucruri cu vorbe”], iar cele pe care, începând din 1947, Austin le-a ţinut anual cu titlul „Probleme de filosofie”, revizuite şi îmbunătăţite constant, au fost editate în *Sense and Sensibilia.*

În aceste ultime prelegeri, Austin şi-a ales drept paravan a doua carte a lui A.J. Ayer, *The Foundatiom of Empirical Knowledge* (1940), care prezintă o perspectivă fenomenal istă a cunoaşterii, şi o supune unui atac clasic al „limbajului comun”.— După cum sugerează şi tidul cărţii, ţinta principală a atenţiei lui Austin este percepţia.

Austin a avut o mare influenţă la Oxford, prin intermediul grupului de

discuţii pe care îl organiza sâmbăta dimineaţa cu colegii. Deşi mereu curtenitor, era o figură dominantă; unii colegi erau speriaţi de el. întâlnirile de sâmbăta erau infórmale şi colegiale, dar accentul permanent pe „Ce înţelegi prin...?” definea conţinutul dezbaterii şi, prin el, perspectiva filosofică prevalentă la Oxford în acea perioadă.

O ilustrare a stilului lui Austin de a face filosofie este oferită de felul în care el distinge între a face ceva *din greşeală* şi a face ceva *din întâmplare.* Să presupunem că ai un măgar, dăr într-o zi simţi o antipatie puternică faţă de el şi decizi să-l împuşti. Îţi iei pistolul şi te duci la păşunea pe care paşte, ocheşti şi tragi. Să presupunem că exact în momentul în care faci asta, măgarul tău se mişcă şi, ca urmare, tragi şi omori alt măgar, care stătea în spatele lui. Ai omorât al doilea măgar din întâmplare. Dar să ne imaginăm că e seară, ura ta faţă de măgarul cu pricina e alimentată de whisky: ţinteşti şi tragi – în măgarul greşit. Ai ucis măgarul altcuiva din greşeală.

În *Sense şi Sensibilia*, Austin defineşte teza pe care dorea să o examineze ca fiind redată de afirmaţia că „niciodată nu vedem sau percepem (sau «simţim») în alt fel sau oricum nu percepem sau simţim niciodată *în mod direct* obiectele materiale (sau lucrurile materiale), ci doar date ale simţurilor (sau ale propriilor noastre idei, impresii, senzaţii, date senzoriale, percepţii etc.)”. Şi spune că răspunsul său general la această doctrină este următorul;

> Că e o perspectivă tipic *scolastică,* atribui bilă, 111 primul rând, unei obsesii legate de anumite cuvinte particulare, ale căror utilizări sunt suprasimplificate; şi, în al doilea rând, unei obsesii legate de câteva (şi aproape întotdeauna aceleaşi) „fapte” pe jumătate studiate. (Spun „scolastică”, dar, la fel de bine, aş fi putut să spun „filosofică”; suprasimplificarea, schematizarea şi repetarea obsesivă constantă a aceleiaşi mici game de „exemple” simpliste nu numai că sunt specifice acestui caz, dat şi mult prea comune pentru a fi respinse ca o slăbiciune ocazională a filosofilor.)

Deconstrucţia cazului fenomenálist este realizată demonstrând că elementul pe care se bazează – băţul drept care, cufundat în apă, pare îndoit, neputinţa de a distinge o experienţă reală de una halucinatorie – este reprezintat de o serie de greşeli cu privire la locuţiuni, precum „arată ca”, „dă impresia”, „pare” şi deosebirile dintre ele. Consideraţi nuanţele semnificaţiei care face diferenţa între enunţurile „(1) El arată vinovat. (2) El dă impresia că este vinovat. (3) El pare vinovat”. În prelegeri (nu în versiunea lor publicată), Austin a folosit exemplul întâlnirii cu un purcel: când o facem, spunem: „la te uită! Un purcel!”, nu ,,Arată ca un purcel, miroase ca un purcel, grohăie ca un purcel... aşadar, este un purcel” – prin urmare, când vedem un purcel, nu judecăm pe baza datelor senzoriale pe care le primim. Răspunsul lui Ayer a aprobat faptul că judecăm direct că el este un purcel, dar dacă ni se cere să justificăm de ce judecăm în felul acesta, putem să apelăm, şi o vom face, la dovezile pe care le avem – în principal, la dovezile senzoriale: ceea ce vedem şi auzim (impresiile senzoriale ale văzului şi auzului). Ayer l-a acuzat pe Austin că nu face distincţia între ordinea psihologică şi cea logică a evenimentelor. Din punct de vedere psihologic, ordinea este „la te uită! Un purcel!”, din punct de vedere logic, ea este „Am dovada cutare şi cutare, iar asta justifică aserţiunea că acesta e un purcel”. În plus, Austin nu tratează cu seriozitate faptul că putem avea astfel de dovezi şi totuşi să greşim: posesia unor date senzoriale asociate cu purcelul este compatibilă cu absenţa purcelului. Aceasta este forţa provocării sceptice căreia caută să-i facă faţă o teorie epistemologică.

Influenţa ideilor din *Cum să faci lucruri cu vorbe* a fost una uriaşă, pentru

că în aceste prelegeri Austin a introdus în vorbire conceptul de *performativ* – expresii de forma „Promit să...", „Iau în căsătorie pe...", „Aş vrea să plouă", „închide uşa!", „Ai citit Tolstoi?"^ Acestea nu sunt enunţuri constatative, precum „Animalul acela este un purcel", şi, drept urmare, nu sunt eligibile pentru evaluarea ca adevărate sau false; cu toate acestea, sunt semnificative şi importante. Ideea centrală este că ele constituie performarea unei acţiuni: acţiunea de a promite, de a lua în căsătorie, de a ordona şi altele asemenea. A spune „promit" înseamnă a te angaja într-un demers; a spune „Iau în căsătorie pe..."(în circumstanţe adecvate) înseamnă a te căsători cu cineva; ‚Aş vrea să plouă" exprimă o dorinţă; „închide uşa!" este un ordin; ‚Ai citit Tolstoi?" este o cerere de informaţii. Ele sunt *acte de vorbire.*

A face ceva prin limbaj – „a spune ceva", a afirma (Austin numea afirmaţiile *enunţuri constative)* ori a promite, a ordona, a cere şi aşa mai departe sunt toate *acte locatorii.—* însuşi actul de a spune orice este un *act ilocutorm*^ – actul de a anunţa sau de a întreba, sau de a comanda – şi se referă la tipul de enunţ existent: dacă are forţa unei afirmaţii („forţă asertivă"), a unei întrebări („forţă interogativă") sau a unui ordin („forţă imperativă") şi aşa mai departe. *Efectul obţinut* prin spunerea a ceva este *actulperiocutoriu,* actul de a determina pe cineva să facă ceva dacă am dat un ordin sau actul de a informa pe cineva dacă am făcut o afirmaţie adevărată – pe scurt, de a produce un anumit efect în rândul unei audienţe.^ Aceste idei au generat o discuţie fertilă, unul dintre rezultatele notabile fiind cartea lui John Se arie, *Speech Ac ts* (1969).

Austin a căutat să depăşească dificultăţile care dau de furcă tradiţionalei teorii a corespondenţei adevărului, teoria care afirmă că „o aserţiune este adevărată dacă ea corespunde faptelor". Problema este următoarea: care sunt elementele afirmaţiilor şi ale faptelor şi care este relaţia de corespondenţă care se presupune că există între ele? Austin a răspuns, afirmând că relaţia de corespondenţă constă în seturi de convenţii care guvernează felul cum legăm ceea ce spunem de lucrurile despre care vorbim. El specifică două feluri de convenţii: cele „descriptive", care corelează cuvinte şi propoziţii cu tipuri de situaţii din lume, şi cele „demonstrative", care corelează afirmaţii (utilizări efective de propoziţii în ocazii specifice) cu situaţii ce apar în mod curent în lume.

O obiecţie ridicată de P.F. Strawson (1919-2006) faţă de această propunere se referă la faptul că ea confundă două întrebări: „Cum folosim cuvântul «adevărat»?" şi „Când este drept să descriem o afirmaţie ca fiind adevărată?". Prima întrebare necesită o analiză a rolului jucat de predicatul „...este adevărată" în limbaj, iar a doua se preocupă de condiţiile ce trebuie satisfăcute pentru ca „...este adevărată" să fie corect aplicată. În cazul în care concepţia lui Austin este corectă, a spune că o afirmaţie dată este adevărată ar însemna fie a spune ceva despre semnificaţiile cuvintelor folosite pentru a face afirmaţia, fie a admite aplicarea corectă a convenţiilor – însă noi nu facem niciunul dintre aceste lucruri. În schimb, suntem de acord cu (sau confirmăm) ceea ce spune afirmaţia.

Punctul de vedere al lui Austin şi răspunsul lui Strawson au apărut în cadrul unei dezbateri între cei doi, care a avut loc la o conferinţă a Societăţii Aristotelice, în 1950. Dezbaterea în sine este importantă pentru rolul ei în dezvoltarea ideilor despre adevăr cunoscute ca „teorii deflaţioniste" sau „teorii minimaliste", numite astfel fiindcă au scopul de a nega că adevărul este o proprietate fundamentală a lucrurilor pe care le spunem sau le credem – adică, o proprietate precum „corespondenţă" sau „coerenţă" – în schimb, a vorbi despre adevăr înseamnă a nu spune mare lucru. De exemplu: printr-o aserţiune nu se adaugă nimic unei afirmaţii „p", spunând „este adevărat că

p”, prin urmare, „… este adevărat” e redundant (deci această versiune este o „teorie a redundanţei”); sau, în cel mai bun caz, „este adevărat” doar marchează acordul sau accentul (opinia lui Strawson); ori e un instrument de abreviere care ne scuteşte de repetiţie – cineva spune „Everestul este cel mai înalt munte nu doar din masivul Himalaya, ci şi din lume” şi, în loc să repetăm întreaga propoziţie pentru a arăta că suntem de acord cu asta, spunem doar „Este adevărat”. Dar dezbaterea Austin—Strawson despre adevăr exemplifică şi lupta „fîlosofîei limbajului comun” cu o întrebare care este ea însăşi fundamentală şi nu doar „bună pentru a face jocuri de cuvinte”, cum au spus unii critici.

S-ar putea ca lui Strawson să-i fi displăcut eticheta de „filosofie a limbajului comun” şi, într-adevăr, ea nu se prea potriveşte în contextul operei sale ulterioare, însă ceea ce l-a făcut cunoscut la începutul carierei sale la Oxford a fost abilitatea de a acorda atenţie distincţiilor lingvistice, demonstrată în aceste dezacorduri cu Austin în privinţa adevărului şi în articolul care i-a adus reputaţia: „On Referring” – o critică a teoriei descripţiilor a lui Russell.

„On Referring” a apărut în revista *Mind* în 1950, iar argumentul său fundamental este acela că teoria lui Russell reprezintă un efort de a rezolva o problemă care, în primul rând, nu ar apărea dacă am fi atenţi să distingem *expresiile,* precum cuvintele şi propoziţiile, de *utilizările* expresiilor şi de *rostirile* acestora. Imaginaţi-vă propoziţia „Actualul rege al Franţei este înţelept” rostită de oameni diferiţi, în timpul domniei unor regi diferiţi ai Franţei. Ea este de fiecare dată aceeaşi propoziţie, dar ocaziile utilizării sunt de fiecare dată diferite; s-ar vorbi de regi diferiţi şi propoziţia ar fi folosită pentru a spune uneori ceva adevărat şi alteori ceva fals.

Ceea ce poate fi spus în acest fel despre propoziţii întregi poate fi spus şi despre sintagmele care apar în ele, precum descripţia „actualul rege al Franţei”. În sine, această sintagmă nu se referă la nimic, dar poate fi *folosită pentru a face referire* la un rege al Franţei, dacă există vreunui în momentul de faţă. În spatele teoriei lui Russell, să ne amintim, se află ideea că semnificaţia înseamnă denotaţie – iar Russell a ocolit problemele ridicate de această perspectivă, spunând că nu există decât două „nume proprii logice”, pronumele demonstrative „acesta” şi „acela”. Strawson are o poziţie contrară, conform căreia „referirea” nu este un act realizat de expresii, ci de către cel care utilizează o expresie. Rezultă că înţelesul unei expresii „nu poate fi identificat cu aserţiunea în scopul căreia este utilizată [şi] înţelesul unei propoziţii nu înseamnă a vorbi despre utilizarea ei într-o anumită ocazie”.^- Russell confundase descrierea cu utilizarea ei: „Ideea de bază”, spunea Strawson, „este că întrebarea dacă propoziţia are semnificaţie sau nu este independentă de întrebarea ce poate fi pusă în legătură cu o utilizare particulară a acesteia”.^

Era normal ca Strawson să generalizeze punctele de vedere despre limbaj şi utilizare care stau la baza criticilor pe care le-a adus lui Austin şi Russell; şi a făcut-o în prima sa carte, *An Introduction to Logicul Theory* (1952). Scopul lucrării este acela de a face disdneţie între gramatica şi sintaxa limbajului comun şi structurile formale ale logicii, susţinând că primele nu sunt reprezentate cu uşurinţă în sau de către cele din urmă. Drept urmare, asta a însemnat o repudiere a proiectului „logicizant” al filosofiei analitice timpurii. În cuprinsul cărţii, el a introdus ideea de „presupoziţie” pentru a explica relaţia logică dintre o aserţiune precum „Bărbatul din grădină fluieră” şi aserţiunea „Este un bărbat în grădină”, care trebuie să fie adevărată pentru ca prima propoziţie să fie ori adevărată, ori falsă. O consecinţă a acestei idei este că, în cazul eşecului presupoziţiei – adică acolo

unde o propoziţie presupusă este falsă – o propoziţie care presupune cade lntr-o „valoare de adevăr lipsă”; bivalenţa nu funcţionează. Acest aspect al opiniilor lui Strawson a atras, fireşte, critici.

În 1959, Strawson a publicat una dintre cele două lucrări majore ale sale, *Individuali,* care avea subtitlul – unul cumva provocator, dată fiind tendinţa antimetafizică generală a filosofiei analitice – *An Essay in Descriptive Metaphysics.* A justificat subtitlul în Introducere, făcând distincţie între metafizica descriptivă a lui Aiistotel şi a lui Kant, ce examinează concepte şi categorii „care în caracterul lor fundamental nu se schimbă deloc” şi sunt, aşadar, trăsături fundamentale ale gândirii noastre, şi „metafizica revizionistă” a unor filosofi ca Descartes, Leibniz şi Berkeley, care încearcă să construiască o mai bună imagine metafizică a lumii. Metafizica descriptivă este, prin urmare, analiză conceptuală, aşa cum este practicată în filosofia analitică, dar cu un mai mare grad de generalitate, iar scopul ei principal – ca în cartografia lui Ryle – este trasarea legăturilor dintre concepte, nu în ultimul rând pentru a vedea care sunt cele mai importante.

Două idei-cheie din *Individual* sunt: în primul rănd, că ceea ce ne permite să facem o referire la lucruri din lume sub forma identificării se bazează pe faptul că noi considerăm lumea un sistem spaţio-tempo ral unic, ai cărui itemi – cei mai importanţi fiind corpurile particulare – suntem capabili să-i reidentificăm în timp; şi, în al doilea rând, că referirea la cele mai multe dintre lucrurile din lume o facem sub forma unei descrieri şi nu ca urmare a contactului direct cu ea – aşadar, aceeaşi perspectivă ca şi cea a „cunoaşterii prin descriere” şi a „cunoaşterii directe” a lui Russell, dar cu o diferenţă majoră: cunoaşterea descriptivă trebuie să poată fi urmărită pornind nu de la datele private ale simţurilor, ca la Russell, ci de la itemi ai unei lumi publice.

Cerinţa reidentificării oferă o refutare a scepticismului, căci, dacă trebuie să fim capabili să identificăm obiecte pentru ca gândirea şi limbajul nostru să funcţioneze, ceea ce ele fac doar dacă aparţin unui domeniu sp aţi o-tempo ral unificat, atunci faptul că reuşim în reidentificarea particularelor dovedeşte că îndoielile sceptice cu privire la existenţa independentă de percepţie a lucrurilor sunt neîntemeiate.^ O altă formă de scepticism, cu privire la existenţa altor minţi, este vizată de argumentul lui Strawson conform căruia atribuirea unor stări psihologice cuiva – „Simt o durere” şi altele asemenea – se bazează pe faptul că s-a învăţat limbajul relevant pentru a face asta într-un context public, astfel încât semnificaţia „durerii” este aceeaşi când o aplici la tine şi la alţii; dar asta înseamnă că cineva nu poate pune la îndoială existenţa altor minţi, pentru că, altminteri, dobândirea acestor termeni nu ar fi posibilă.

O altă contribuţie originală este soluţia pe care Strawson o oferă la problema minte-corp. Abordând-o printr-o examinare a obiectului la care ne referim când folosim pronumele „eu”, el afirmă că referentul lui este o entitate căreia, în mod constitutiv, îi aparţin două tipuri de predicate, ambele esenţiale: cele fizice *şi* cele mentale. Aceasta este o formă a teoriei „aspectului dual” a ceea ce constituie o persoană, dar interesul ei special rezidă în pretenţia lui Strawson că acest concept de persoană este unul *primitiv*, astfel încât încercarea de a „separa” o persoană în aspecte fizice şi mentale este, ontologic vorbind, o greşeală.

Strawson a publicat a doua sa lucrare importantă, *The Bounds ofSense*în 1966. Este o investigaţie a *Criticii raţiunii pure* a lui Kant, cu scopul de a separa părţile ei valoroase de cele mai puţin valoroase – printre acestea din urmă, în viziunea lui Strawson, devotamentul lui Kant faţă de existenţa judecăţilor sintetice *a priori.* De această dată, presupusa hegemonie – dacă a existat vreodată aşa ceva – a „filosofiei limbajului comun”, în sensul cel mai

strâns asociat cu Ryle şi Austin, s-a încheiat, deşi printre cei orbiţi încă de lumina puternică a lui Wittgenstein persista tendinţa de a crede că „filosofîe” înseamnă „a citi, a discuta şi a fi de acord cu Wittgenstein”. Această atracţie era în continuare puternică la vremea când a scris Strawson, însă lucrarea lui a contribuit la menţinerea concentrării atenţiei asupra unei game mai largi de probleme ale fii os o fie i.

După cum remarcam, Strawson a respins eticheta de „filosof al limbajului comun”, iar *Individuáis* şi *Limitele raţiunii* ilustrează bine de ce. Însă interesele şi tehnicile particulare utilizate cu predilecţie în acest moment al evoluţiei filosofiei au avut influenţă asupra altor contribuţii pe care le-a adus, în două privinţe. Una este că, împreună cu profesorul său Paul Grice, a scris un răspuns la atacul lui Quine împotriva distincţiei analitic-sintetic, susţinând că cel din urmă fixase un standard mult prea înalt pentru „clarificarea” conceptelor necesare pentru a explica analiticitatea, garantând astfel că ea va eşua; şi că, în orice caz, atunci când conceptul este explicat în lumina familiei de concepte căreia îi aparţine (semnificaţie, sinonimitate, posibilitate logică şi multe altele), el este unul respectabil şi util.

Cel de-ai doilea aspect se referă la faptul că, de-a lungul întregii sale vieţi, Strawson a rămas interesat de problema referinţei şi de diferenţa dintre gramatica şi logica distincţiei subiect- predicat. A fost un interes stârnit de reflecţia asupra gândirii lui Russell la începutul carierei sale şi ţinut în viaţă de progresele teoriilor referinţei, pe măsură ce interesul pentru filosofía limbajului a devenit preocuparea principală a filosofiei analitice în ultima treime a secolului XX. Totodată, discuţiile sale despre referinţă au continuat să dovedească sensibilitatea la nuanţele semnificaţiei, care a fost principalul instrument al „filosofiei limbajului comun”.

FILOSOFIA LIMBAJULUI

Realizarea excepţională a filosofiei analitice în a doua treime a secolului XX este reprezentată de filosofía limbajului, care, spre sfârşitul secolului, a coincis tot mai mult cu filosofía minţii (vezi mai jos), pe măsură ce cele două proiecte de cercetare şi-au recunoscut interdependenţa. „Turnura lingvistică”, pe care Frege, Russell, Wittgenstein, pozitiviştii şi „filosofii limbajului comun” au abordat-o în diverse feluri, indica necesitatea unui tratament complet sistematic al limbajului, iar filosofía analitică, echipată şi potenţată de noile tehnici ale logicii, i-a dedicat toată atenţia în această perioadă.

În epoca medievală, scolasticii au recunoscut legătura dintre logică şi limbaj, însă dezvoltările majore în domeniul logicii, în special cele produse de Frege şi de aplicarea lor ulterioară de către Russell şi alţii, au fost ceea ce a transformat logica însăşi şi teoriile referinţei şi semnificaţiei într-o arenă a progresului real. S-a subliniat faptul că în toate celelalte domenii ale filosofiei – etică, teoria cunoaşterii, filosofie politică, estetică – istoria subiectului continuă să fie o resursă care îmbogăţeşte gândirea contemporană. Dar, în filosofía limbajului, cu excepţia câtorva sugestii şi idei, există relativ puţine lucruri care să nu- şi aibă originea în secolul XX şi, în particular, în cea de-a doua jumătate a acestuia.

Centrală pentru filosofía limbajului este „teoria semnificaţiei”, o expresie ce desemnează două abordări între care, după părerea multora, există conexiuni importante. În prima dintre ele, teoria semnificaţiei este văzută ca un efort de a oferi o elucidare, o analiză sau o explicaţie generală a conceptului de semnificaţie. Cealaltă abordare este un proiect tehnic de construcţie a unei teorii formale pentru un anumit limbaj, care produce

teoreme pentru fiecare propoziţie a acelui limbaj care-i „dă semnificaţia”.

Primul sens, informai, al unei „teorii a semnificaţiei” este sarcina recognoscibilă de a clarifica conceptul de semnificaţie din perspectiva a ceea ce vorbitorii doresc sau intenţionează să comunice ascultătorilor. Al doilea sens, formal, al sintagmei este sarcina la fel de recognoscibilă, deşi diferită, de a construi un calcul logic „pentru un limbaj L”, în care fiecare propoziţie „p” din „L” este asociată cu o „semnificaţie”, să-i zicem „s”, a lui „p” într-o schemă „p *înseamnă* s în L”, unde cuvântul „înseamnă” este înlocuit prin ceva ce oferă echivalentul căutat. Un moment de reflecţie asupra acestei scheme sugerează că, întrucât „înseamnă” este o noţiune intensională şi o reprezentare formală, e preferată tocmai pentru că, prin natura sa, este extensională (vezi discuţia acestor noţiuni în pasajele despre Frege şi Quine de mai sus, paginile 408-416 şi 441-449), schema necesară ar trebui să fie ceva de genul „p este X în L, dacă şi numai dacă P”, unde „X” reprezintă aici un înlocuitor sau un substitut pentru orice trebuie pus în locul său, ca să producă o alternativă la „înseamnă” şi care este compatibilă cu extensionalitatea, şi unde, prin această echivalenţă, „P” reprezintă orice este semnificaţia lui „p”. Structura „dacă şi numai dacă” va constitui contextul extensional (funcţia de adevăr).

Mulţi teoreticieni cred că abordarea formală poate clarifica ceea ce se caută prin abordarea informală; alţii cred că ea este singura modalitate de a face asta. Deşi unii gânditori timpurii, precum Russell şi Carnap, au considerat că trecerea la un idiom formal ar explica limbajul sau ar rezolva probleme cauzate de neclarităţile utilizării colocviale, majoritatea exponenţilor de mai târziu ai abordării formale au adoptat viziunea mai modestă, potrivit căreia înţelegerea modului în care un analog al semnificaţiei poate fi identificat într-un context formal va lămuri semnificaţia în limbajul natural.

Ideea unei „teorii a semnificaţiei” fusese, desigur, imphcită în multe dintre dezbaterile de la începutul secolului. Ambiţia lui Russell de a ajunge la un „limbaj perfect logic” ţine deliberat la distanţă însăşi ideea semnificaţiei limbajului natural, aşa cum o făcea (şi) constructivismul logic al lui Carnap. Pozitiviştii oferiseră o teorie a semnificaţiei prin propunerea principiului verificării. Quine susţinuse o descriere comportamentală a semnificaţiei din punctul de vedere al condiţiilor-stimul, punând la îndoială inteligibilitatea interpretărilor intensionale ale înţelesului cuvântului „semnificaţie”. Strawson şi alţii oferiseră descrieri fragmentare ale unor aspecte ale semnificaţiei şi ale materiei componente a referinţei; dar cuvântul-cheie aici este „fragmentare”. Toate aceste eformri fuseseră determinate, în principal, de dorinţa de a rezolva o problemă altundeva în filosofie. Se simţea acum nevoia unei descrieri sistematice a semnificaţiei înseşi, pornind de la ce se învăţase din aceste dezbateri.

La începuml anilor 1950, a apărut traducerea lui J.L. Austin a lucrării lui Frege *Grundlagen Aer Arithmetik* şi, la scurt timp după aceea, *Translations from the Philosopkical Writings of Gottlob Frege,* de Peter Geach şi Max Black. Disponibihtatea acestor lucrări în hmba engleză a dat un impuls filosofiei limbajului în deceniile care au urmat. Amintiţi-vă că Frege preluase logica de pe o poziţie nu foarte diferită de cea în care o lăsase Aristotel şi inventase o sintaxă şi o semantică pentru calculul propoziţional şi al predicatelor. În procesul de creare a aplicaţiilor acestui nou sistem de reducere a aritmeticii la logică, el a dezvoltat idei care s-au dovedit importante pentru filosofia ulterioară a limbajului, precum conceptul de compoziţi o nalitate – ideea că semnificaţia expresiilor este determinată de contribuţia lor la semnificaţiile unităţilor mai mari ale limbajului – şi

distincţia sens-referinţă.

Un alt eveniment de la sfârşitul deceniului respectiv a sprijinit mişcarea către filosofia sistematică a hmbajului: publicarea cărţii lui Quine, *Word and Object,* în 1960. Lucrarea a oferit o formalizare a ştiinţei în logica de ordinul I susţinută de teoria mulţimilor şi a arătat cum logica clarifică metafizica, oferind un mijloc de identificare a angajamentelor ontologice ale limbajelor sau teoriilor. Un alt efect la fel de important a fost faptul că l-a incitat pe Donald Davidson, discipolul şi colegul lui Quine, să formuleze o abordare a teoriei semnificaţiei, care s-a dovedit a fi cea mai influentă dintre toate.

Donald Davidson (1917—2003) a studiat hm bile clasice şi literatura la Harvard, dar în timpul facultăţii a intrat sub influenţa lui A.N. Whitehead şi a început să-l intereseze filosofia antică, în care şi-a luat masteratul. După efectuarea serviciului militar în Marina Statelor Unite, s-a întors la Harvard şi la pasiunea sa pentru filosofia antică, scriindu-şi teza de doctorat despre Platon. Când şi-a terminat dizertaţia, ajunsese să-l cunoască pe Quine, iar interesele lui s-au schimbat iarăşi, de această dată îndreptându-se către lucrările contemporane în tradiţia analitică. A deţinut posturi la Stanford, Chicago şi Berkeley, dar a călătorit mult pentru a susţine prelegeri şi a participa la conferinţe, pe măsură ce ideile sale şi interesul tot mai mare faţă de filosofia limbajului, în general, îşi exercitau influenţa asupra lumii filosofiei analitice.

Ideea principală în abordarea lui Davidson este aceea că teoria adevărului constituie forma corectă pentru o teorie a semnificaţiei. Ea caută să arate felul în care semnificaţia unei propoziţii este o funcţie a semnificaţiilor cuvintelor ei constitutive şi, corelativ, arată ce ştie un vorbitor, „cunoscând semnificaţia" expresiilor în hmba lui. O formulare aproximativă a unei astfel de teorii ar înşirui un set de reguli, arătând cum să legi cuvinte şi fraze de semnificaţiile lor şi cum să conectezi cuvintele şi frazele în structuri ale căror semnificaţii sunt constituite din acele conexiuni. Semnificaţia este *compoziţională*, iar teoria trebuie să explice cum funcţionează. Davidson a împărtăşit cu Quine un devotament faţă de principiul că semnificaţiile nu sunt „entităţi desemnate" – adică, obiecte, stări de lucruri, concepte sau pur şi simplu „semnificaţii". E uşor să vedem de ce: dacă o propoziţie este compusă din expresii care „înseamnă" *entităţi desemnate*, atunci propoziţia „Plaron se gândeşte la Forme" cere ca fiecare element al propoziţiei să „însemne" o fiinţă umană, o activitate, respectiv o abstracţie – şi, în fiecare caz, un exemplu *particular* al lucrului „desemnat" – şi, mai departe, expresiile care le „semnifică" trebuie să se combine astfel încât să „însemne" *că Platon se gândeşte la Forme.* Una dintre obiecţiile principale este aceea că ontologia entităţilor desemnate ar fi o dezordine neverosimilă (să ne amintim, cu un motiv, formularea lui Quine „nicio entitate fără identitate"), întrucât ea ar conţine abstracţii, obiecte posibile, universale, concepte, entităţi ficţionale şi multe altele. Un alt motiv, care are legătură cu primul, este acela că a fi un utilizator competent al limbajului e ceva (se întâmplă în mod) natural – copiii mici învaţă să vorbească observând comportamentul lingvistic al altora; noi interpretăm discursul celorlalţi în lumina contextului şi a cunoştinţelor generale, nu legând expresiile din limbaj de o varietate de „entităţi desemnate" concrete şi abstracte.

În consecinţă, Davidson propune să înlocuim discuţia despre „înseamnă că" cu ceva mai inteligibil. Să luăm de exemplu folosirea limbii engleze pentru a explica semnificaţia expresiilor în limba franceză. Am putea spune, „Propoziţia în limba franceză «La neige est blanche» înseamnă «Zăpada este albă»„ sau, pentru a fi mai informativi, „Propoziţia în limba franceză «La neige este blanche» înseamnă «Zăpada este albă»„. Aceasta este mai

informativă, deoarece cuvintele de după „înseamnă” ne comunică ce se spune prin «La neige est blanche», nu doar alăturând-o unei expresii într-un mod neinformativ – aşa cum s-ar întâmpla dacă i- am spune cuiva care nu ştie nici franceză, nici chineza mandarină, că „Propoziţia în limba franceză «La neige este blanche» înseamnă «Xue shi baide»„.

În „Propoziţia în limba franceză «La neige est blanche» înseamnă «Zăpada este albă»„, întreaga propoziţie în engleză este în *metalimbaj* şi expresia franţuzească încorporată este în *limbajul obiect.* Observaţi că un limbaj poate fi propriul său metalimbaj: putem spune „Propoziţia în limba engleză «Zăpada este albă» înseamnă că zăpada este albă”. La prima vedere, asta ar putea să nu pară foarte informativă: însă ea sugerează următorul pas în teorie.

Nu am scăpat încă de inutilul idiom „înseamnă”; şi aceasta este esenţa propunerii lui Davidson. Haideţi să folosim structura extensională – „dacă şi numai dacă” – (care în mod standard este abreviată „dnd” pentru uşurinţă). Ideea este că dacă ceea ce îl flanchează pe „dnd” este, in stânga lui, o aserţiune despre o propoziţie în limbajul obiect (să numim acea propoziţie „s”) şi, în dreapta lui, o propoziţie în metalimbaj (să o numim „p”), care ne spune în ce condiţii poate fi făcută aserţiunea despre „s”, aserţiunea despre „s” este că ea are o anumită proprietate, să-i zicem „T”. Prin urmare, schema este următoarea: „s e T dnd p”. Care e proprietatea esenţială „T” ce îndeplineşte trucul necesar pentru a face propoziţia generală de metalimbaj să ne spună ce vrem să ştim despre „s”? Davidson afirmă că cel mai bun candidat pentru „T” este *adevărat.* „Propoziţia «La neige est blanche» este adevărată în hm ba franceză dacă şi numai dacă zăpada este albă”.

Davidson scria: „O teorie acceptabilă a adevărului trebuie să atragă după sine, pentru fiecare propoziţie *s* a limbajului obiect, o propoziţie de forma: *s* este adevărat dacă şi numai dacă *p,* unde *p* este înlocuit de orice propoziţie care este adevărată dacă şi numai dacă *s* este şi ea adevărată. Având în vedere această informaţie, teoria este testată de dovada că propoziţiile T sunt pur şi simplu adevărate; am renunţat la ideea că trebuie să spunem de asemenea dacă ceea ce înlocuieşte *p* traduce Prin urmare, discuţia despre „înseamnă că” a fost înlocuită de relaţia de „echivalenţă materială” – care înseamnă: egalitate a valorii de adevăr –, indicând condiţia în care propoziţia limbajului obiect în/din schemă este adevărată.

Problema este că „Propoziţia «Zăpada este albă» este adevărată în limba engleză dacă şi numai dacă iarba este verde” e şi ea adevărată – însă fără utilitate. Într-adevăr, schema T este astfel încât orice pereche de propoziţii echivalente din punct de vedere material (având aceeaşi valoare de adevăr) poate fi substituită pentru „s” şi „p”. Răspunsul lui Davidson este că oricine cunoaşte o teorie a adevărului adecvată pentru un limbaj va şti, prin urmare, că elementele lexicale ale limbajului (cuvinte şi fraze) au ataşate semnificaţii, că există principii ce guvernează combinarea lor în propoziţii şi ce anume atrag după sine ambele afirmaţii cu privire la corelaţiile interpretative ale propoziţiilor în poziţiile „s” şi „p”. Mai mult decât atât, teoria este menită să sprijine o descriere empirică a semnificaţiei, astfel încât corelaţiile interpretative nu sunt accidentale; condiţiile empirice de utilizare vor constrânge atât de mult lucrurile, încât la mijloc va fi ceva mai puternic decât simpla „echivalenţă materială”.

Teoria adevărului, împrumutată de Davidson pentru a-şi atinge scopurile, a fost dezvoltată de logicianul Alfred Tarski (1901-1983) pentru limbajele formale. Tarski asuma disponibilitatea anterioară a unui concept de semnificaţie pentru a stabili conceptul de adevăr pentru un limbaj formal L în construcţie; „s este adevărat în L dnd p” se bazează pe faptul că „s” şi „p”

sunt consideraţi sinonimi în cele două limbaje (metalimbaj şi limbaj obiect). Ideea lui Davidson a fost să inverseze situaţia şi să folosească adevărul pentru a explica semnificaţia, în loc să folosească semnificaţia pentru a explica adevărul, aşa cum făcuse de fapt Tarski. În orice caz, concesia pe care a făcut-o Davidson, că trebuie să fie implicat ceva mai puternic decât simpla „echivalenţă materială” pentru ca teoria să funcţioneze, este una semnificativă. Într-adevăr, se pare că mare parte din rolul pe care trebuie să-l aibă o teorie a semnificaţiei fusese deja îndeplinit, în legătură cu „atribuirile de semnificaţii unor unităţi lexicale”, compoziţi o nalitatea principiilor şi corelaţiile interpretative intre limbajul obiect şi substituenţii metalimbajului pentru „s” şi „p”. Cu toate acestea, ideea sa fundamentală, că semnificaţiile sunt condiţii de adevăr, a declanşat o dezbatere care s-a dovedit fructuoasă, mai ales din partea celor care nu au fost de acord cu el.

Pentru aspectul empiric al teoriei sale, Davidson a extins ideea „traducerii radicale” din lucrarea lui Quine într-o teorie a „interpretării radicale”. „Lingvistul de teren” imaginat de Quine observă enunţurile şi circumstanţele enunţurilor emise de către vorbitori nativi şi (indeterminat) le împerechează cu enunţuri din propriul său limbaj, în aceleaşi condiţii- stimul. În viziunea lui Davidson, interpretul radical face un lucru diferit, şi anume leagă enunţurile vorbitorilor nativi de condiţiile obiective din mediul extra-lingvistic care ar face enunţurile adevărate. El presupune că vorbitorii sunt raţionali, că, în mare parte, caută să spună adevărul şi au, în general, credinţe adevărate despre lume (acesta este cunoscut sub numele de „principiul carităţii”). Pe această bază, el încearcă să ofere o redare coerentă a ceea ce a spus un vorbitor. Asta nu echivalează cu o traducere unică; datele sunt compatibile cu redările concurente; aşadar, interpretarea este încă indeterminată.

Cam din aceleaşi considerente, Quine trăsese concluzia că in determinarea semnificaţiei înseamnă că nu există semnificaţii. Mai conservator, Davidson susţine că, deşi semnificaţia este indeterminată, ea este în continuare semnificaţie. Modelele comportamentelor vorbitorilor permit perpectiva conform căreia semnificaţia se află în punctul de convergenţă al interpretărilor comportamentului vorbitorului. Ideea se generalizează: cu toţii suntem interpreţi ai discursului celorlalţi, chiar şi atunci când utilizăm aceeaşi limbă; şi, ca urmare, folosim aceleaşi tehnici de interpretare în tranzacţiile noastre lingvistice unii cu alţii, în cadrul aceleiaşi comunităţi lingvistice.

Davidson a adus contribuţii importante în domeniul filosofiei minţii şi filosofiei acţiunii, în fiecare caz oferind cadrul pentru o întreagă dezbatere, aşa cum s-a întâmplat cu filosofia limbajului. O parte din opera sa de început a fost dedicată filosofiei acţiunii, domeniu în care a susţinut, împotriva a ceea ce devenise o ortodoxie wittgenstein ian ă, că explicarea motivelor cuiva de a acţiona într-un anumit fel este o formă de explicaţie cauzală. În filosofia minţii, şi din motive legate de părerile sale despre acţiune, Davidson a propus o teorie controversată, pe care a numit-o „monism anomal”, constând din următoarele trei teze: „evenimentele mentale cauzează evenimente fizice; toate relaţiile cauzale sunt guvernate de legi naturale; nu există legi naturale care guvernează conexiunile cauzale dintre evenimente mentale şi fizice”. Acest set de afirmaţii pare incompatibil – de aici adjectivul „anomal”. În acelaşi timp, Davidson nu este un susţinător al dualismului minte-creier, de aici „monismul”. În explicarea acestei poziţii, Davidson a introdus ideea de „supervenienţă” pentru a descrie felul în care fenomenele mentale ar putea fi „într-un anumit sens dependente” de fenomenele fizice, în ciuda faptului că nu sunt reductibile la ele şi în ciuda faptului că nu există legi psiho-fizice care guvernează relaţia. Noţiunea de supervenienţă este extrem

de neclară, în pofida eforturilor excepţionale de a o clarifica.

Abordarea condiţionată de adevăr a semnificaţiei a lui Davidson a fost respinsă de Michael Dummett, ale cărui argumente pentru o abordare diferită au generat o dezbatere la fel de extinsă, deoarece ea a ilustrat cât de strâns legate sunt întrebările metafizice de întrebări despre felul în care înţelegem limbajul.

Michael Dummett (1925—2011) a fost acceptat – imediat după ce şi-a terminat studiile universitare în 1950 – ca bursier la AII Souls Coîlege, Oxford, una dintre puţinele instituţii academice din lume în care nu se predă şi ai cărei membri pot să se dedice exclusiv cercetării sau altor interese. În primele sale două decenii ca bursier, ţara lui a cunoscut o recrudescenţă a rasismului asociat cu imigraţia din ţări care făcuseră parte din imperiul britanic, iar el şi soţia sa au devenit militanţi activi împotriva rasismului. Numărul mare de lucrări publicate a început cu prima dintr-o serie de opere importante, *Frege: Philosophy of Language* (1973). Alte lucrări despre Frege – filosofia matematicii, filosofia limbajului şi metafizică şi istoria filosofiei – au apărut pe parcursul următoarelor trei decenii.

În momentul în care şi-a terminat studiile universitare, influenţa lui Wittgenstein era la apogeu, iar Dummett se considera un discipol al său. Din filosofia lui Wittgenstein a continuat să-l influenţeze ideea că „semnificaţia este utilizare” – mai precis: ştiind semnificaţia unui cuvânt înseamnă a şti cum să-l foloseşti. Contribuţia lui Dummett la filosofia limbajului este, în esenţă, demersul său de a explica detaliat această perspectivă.

Studierea operei lui Frege l-a determinat să nu fie de acord cu opinia că semnificaţia propoziţiilor unei limbi este dată prin specificarea condiţiilor de adevăr, pe motiv că presupune un angajament implicit faţă de *realism* cu privire la domeniul acelui hmbaj. În acest context, realismul este teza că entităţile din domeniul respectiv există independent de cunoştinţele, experienţa sau discuţia noastră. Un realist în domeniul matematicii este unul care crede că entităţile matematice – numere sau seturi – există independent de cunoştinţele noastre despre ele. Un realist în privinţa lumii stăpânite de experienţa noastră perceptuală (văz, auz) este unul care crede că râurile, copacii şi munţii există independent de cunoştinţele sau experienţa noastră referitoare la ele. Realismul cu privire la orice domeniu ne permite să susţinem că ceea ce se spune despre domeniul respectiv este fie adevărat, fie fals, indiferent dacă ştim sau nu care din ele, deoarece felul în care lucrurile sunt în domeniul respectiv stabileşte în mod determinat valoarea lui de adevăr. Dar această perspectivă, cu toată plauzibilitatea aparentă a ambelor sale trăsături – că domeniul există independent de cunoştinţele noastre şi că, prin urmare, face fiecare propoziţie despre ele în mod determinat fie adevărată, fie falsă – creează o problemă serioasă pentru întrebarea legată de felul în care înţelegem limbajul.

Asta pentru că realismul plasează condiţiile de adevăr ale multora dintre propoziţiile pe care le formulăm dincolo de capacităţile noastre de a le accesa. Cum învăţăm semnificaţia propoziţiilor, dacă aceasta constă în condiţiile de adevăr ce transcend capacitatea noastră de a le cunoaşte? Din perspectiva lui Dummett, o teorie a semnificaţiei trebuie să ne spună dacă vorbitorii ştiu când ştiu – adică: înţeleg – semnificaţia propoziţiilor lor şi, spunându-ne ceea ce ştiu, teoria trebuie să arate cum cunoaşterea le conferă vorbitorilor abilitatea de a deriva fiecare aspect al utilizării propoziţiilor din condiţiile care le guvernează sensul. Dacă adevărul este considerat conceptul fundamental într-o teorie a semnificaţiei, atunci teoria trebuie să explice cum se conectează cunoaşterea condiţiilor de adevăr cu *aspectele practice* ale utilizării limbajului. Există două cerinţe ale oricărei teorii acceptabile de

acest gen, spune Dummett: una este aceea că trebuie să fim capabili să spunem care este dovada cunoaşterii de către vorbitor a semnificaţiilor propoziţiilor în hmba sa, iar cealaltă: fiindcă limbajul este un bun instrument de comunicare, sensul expresiilor sale trebuie să fie public şi, prin urmare, ceea ce vorbitorii ştiu despre semnificaţie nu trebuie doar să fie observabil în mod public în comportamentul lor lingvistic, ci să poată fi şi învăţat în contexte publice.

O teorie a semnificaţiei bazată pe adevăr nu reuşeşte să satisfacă ambele cerinţe, dacă adevărul este înţeles în mod realist. O teorie bazată pe adevăr nu ar pune probleme în situaţia în care cunoaşterea condiţiilor de adevăr ar consta în capacitatea de a le recunoaşte, fiindcă acest lucru indică o stăpânire practică a unei proceduri pentru stabilirea valorii de adevăr a unei propoziţii. Astfel, „înţelegerea unei propoziţii” se reduce la a avea capacitate de recunoaştere; înţelegerea sensului unei propoziţii determină şi este determinată de utilizările ei. Aici conexiunea între *cunoaşterea semnificaţiei* şi *utilizare* este clară.

Dacă însă valoarea de adevăr este considerată a fi o posibilă proprietate a propoziţiilor ce transcende recunoaşterea, legătura cu utilizarea este ruptă şi nu avem nicio modalitate de a spune cum ar putea fi prezentată cunoaşterea condiţiilor de adevăr de către un vorbitor. Şi dacă nu putem spune asta, atunci nu putem spune nici cum sensul şi utilizarea se determină reciproc.

Asta nu înseamnă că adevărul este irelevant pentru teoria semnificaţiei; înseamnă, mai degrabă, că este necesar un concept diferit de adevăr – unul care nu face din adevăr o proprietate realistă sau care transcende recunoaşterea a ceea ce spunem. Este, prin urmare, una ce trebuie asociată cu proceduri pe care le folosim în stabilirea valorii de adevăr: o concepţie *antirealista* a adevărului – ceva precum *verificarea.* Evident, această idee a generat imediat controverse.

Dummett a sugerat că există un prototip pentru o concepţie antirealistă a adevărului în descrierea intuiţionistă a semnificaţiei enunţurilor matematice. Acolo ideea fundamentală este că înţelegerea enunţurilor matematice se bazează pe capacitatea de a recunoaşte dovezile lor. A considera aserţiune un enunţ matematic înseamnă a afirma că există o dovadă a acestuia; a înţelege expresiile matematice înseamnă a şti cum contribuie ele la determinarea a ceea ce contează ca dovezi ale oricărui enunţ în care apar. Alternativele la valorile de adevăr standard bivalente „adevărat” şi „fals” sunt, prin urmare, „demonstrabile” şi „nedemonstrabile”. Acceptarea acestui fapt presupune a accepta că legea terţului exclus nu este general valabilă pentru enunţuri matematice, fiindcă legea dublei negaţii (care spune că „p” şi „non non-p” sunt echivalente) nu funcţionează: „nu este demonstrabil că nu este demonstrabil că p” nu e echivalentă cu „p este demonstrabil”.

În cazul limbajului comun, *verificabil* are funcţia lui *demonstrabil* nu pe baza ideii că înţelegerea unui enunţ necesită de fapt verificarea lui, ci pe baza faptului că cineva ar fi capabil să recunoască verificarea lui atunci când se oferă una. În cazul limbajului comun, capacitatea de a recunoaşte ce anume ar verifica un enunţ trebuie să fie însoţită de capacitatea de a recunoaşte şi ce constituie o falsificare a lui, fiindcă, spre deosebire de matematica intuiţionistă, nu există o modalitate uniformă de a forma negaţia. Atât pentru verificare, cât şi pentru falsificare, posibilităţile vorbitorilor trebuie prezentate în mod sistematic.

O obiecţie imediată la propunerile lui Dummett este aceea că ele sunt revizioniste. Gândirea şi vorbirea comună se bazează pe presupunerea bivalenţei şi a realismului, chiar dacă (pentru entităţi abstracte, precum seturile, ori pentru personaje fictive, precum Harry Porter), sub presiunea

contextului, vorbitorii acceptă angajamentele implicit realiste pe o bază „ca şi cum”. Practica noastră obişnuită este de a accepta forme clasice de inferenţă, prin urmare o teorie care cere substituirea unei logici alternative nu va fi în mod direct descriptivă pentru practica noastră lingvistică. De obicei, dacă suntem presaţi să alegem între o teorie revizionistă şi una care se conformează asumpţiiîor existente, opţiunea conservatoare pare de preferat. Răspunsul lui Dummett este unul solid; el observă că nu avem motive să presupunem dinainte că limbajul comun este în perfectă ordine; Frege însuşi remarcase că multe caracteristici ale limbajului comun îngreunează conceperea unei semantici coerente – exemple fiind imprecizia, ambiguitatea şi prezenţa unor termeni singulari vizi (termeni singulari care nu se referă la nimic). Davidson folosise o teorie a adevărului în stilul lui Tarski, dar Tarski însuşi spunea că modul natural în care funcţionează limbajele generează inconsistenţe – „Ceea ce spun acum e fals” este o propoziţie corectă în limba engleză, care se supune tuturor regulilor sintactice şi gramaticale; şi totuşi este contradictorie în sine. Aşa că, probabil, o teorie revizionistă este exact ceea ce trebuie.

Însă cea mai mare problemă pare a fi metafizica pe care o implică viziunea verificaţi o n istă a adevărului. Ea necesită abandonarea realismului în favoarea domeniului la care se aplică limbajul şi, cu toate că asta ar fi uşor de susţinut în cazul matematicii, nu este la fel de uşor în cazul lumii spat io-temporale obişnuite pe care o ocupăm. Aici, ideea că nu există elemente independente de cunoaşterea noastră – care fac ca ceea ce spunem să fie adevărat sau fals, chiar dacă nu ştim care dintre aceste variante – este profund contraintuitivă. Dacă spun ceva despre interiorul unei exoplanete pe care o observ orbitând în jurul unei stele, undeva în galaxia noastră – de exemplu, că nucleul ei constă în special din fier topit –, pare rezonabil să presupun că fie am dreptate, fie greşesc, ceea ce atrage după sine concluzia că nucleul exoplanetei este fie aşa cum am afirmat, fie nu. Teoria alternativă a lui Dummett pare să implice faptul că fiecare parte a universului care se află dincolo de capacităţile noastre de a investiga este cumva indeterminată, precum pisica lui Schrödinger în exemplul din fizica cuantică, care fie este *nici* moartă, nici vie, fie este *şi* moartă, şi vie, până când „devine” ori una, ori alta, în momentul în care cineva deschide cutia în care se află şi o observă {în felul acesta „colapsând funcţia de undă” şi scăpând de ind eternii na re).

Dar această obiecţie este nepotrivită. Ideea lui Dummett este că înţelegerea unei propoziţii constă în a şti două lucruri despre ea: ce anume ar verifica-o şi ce ar falsifica-o. Este o teorie despre ceea ce trebuie să ştim pentru a înţelege propoziţiile limbajului nostru, şi anume, procedurile de verificare. Nu este o teorie despre natura a ceea ce există. Acesta este motivul pentru care s-ar putea susţine că e o greşeală să vedem teoria ca având implicaţii *metafizice*, pentru că ea este efectiv despre conexiunile *epistemologice* dintre ceea ce spunem şi domeniul despre care vorbim. Dezbaterea metafizică tradiţională fusese între materialism şi idealism, ambele fiind teze despre natura realităţii. Dezbaterea între realism şi antirealism în filosofia limbajului este despre ce fel de concept al adevărului trebuie să folosim pentru a explica semnificaţia. Prin urmare, s-ar putea spune foarte bine că este eronat să invocăm termenul „realism” pentru a încapsula ideea a ceea ce este în joc într-un concept al adevărului care transcende verificarea – oricât de natural ar părea să o facem –, dat fiind modul în care această utilizare ocoleşte atât de uşor „realismul” ca angajament metafizic.

Deşi o parte a dezbaterii despre teoria semnificaţiei se învârte în jurul ideilor iniţiate de Davidson şi Dummett, au existat şi alte propuneri

importante. Una este teoria intenţiei corn un iraţionale avansată de Paul Grice (1913-1988). În loc să analizeze structura limbajului, Grice şi-a concentrat atenţia asupra efectului pe care un vorbitor intenţionează să-l producă în rândul ascultătorilor sau cititorilor care îi recunosc intenţiile. Semnificaţia enunţului său este, în linii mari, conţinutul intenţiei. Aceasta este „semnificaţia vorbitorului”. Există şi o „semnificaţie atemporală”, derivată din semnificaţiile vorbitorului, care este semnificaţia unei anumite forme a cuvintelor pe care vorbitorii pot, ca să zicem aşa, să le stocheze în repertoriul lor de enunţuri şi să le folosească pentru a spune ceea ce intenţionează să transmită. Am putea explica această idee în felul următor: practicile vorbitorilor conferă „o semnificaţie” unei forme a cuvintelor prin intenţiile lor similare de a produce efecte similare asupra ascultătorilor lor, astfel încât, atunci când s-a stabilit forma cuvintelor care servesc acelui scop, oricare dintre ei o poate folosi pentru a exprima ceea ce doreşte să spună şi a fi recunoscut de alţii ca având acea dorinţă. „Semnificaţia atemporală” este, de fapt, *semnificaţia propoziţiei*, pe care o propoziţie o dobândeşte atunci când există o practică în rândul vorbitorilor de a o folosi pentru a transmite acea intenţie recunoscută ca fiind folosită pentru a transmite.

Grice a introdus de asemenea ideea de *implicatură conversaţională*, care reprezintă ceea ce o audienţă recunoaşte ca fiind conţinut *Ac felul* în care un vorbitor spune ceva. De exemplu, să presupunem că îl întreb pe un coleg dacă un anumit student este bun la filosofie, iar el răspunde: „Are un scris de mână frumos”. Aş putea în mod rezonabil să trag de aici concluzia că studentul nu e prieten cu Platon. Grice observa că limbajul este o procedură de cooperare în care atât vorbitorii, cât şi ascultătorii contribuie la succesul comunicării. Dacă un vorbitor întreabă „Ai putea să închizi fereastra?”, este mult mai probabil ca ascultătorul să închidă fereastra, decât să spună „Da” şi să continue să stea nemişcat, chiar dacă răspunsul său este literalmente corect – el *ar putea* să o facă, are picioare şi mâini şi se află lângă fereastră etc. –, dar simplul fapt că spune „Da” nu răspunde cerinţei enunţului vorbitorului în circumstanţele respective. Grice a descris un set de principii ce guvernează implicatura şi comunicarea. Unul dintre ele, „principiul cooperării”, afirmă că, prin participarea la conversaţie, nn vorbitor trebuie să ofere cantitatea corectă de informaţii, nici prea mult, nici prea puţin, considerate adevărate şi relevante în circumstanţele respective. Ascultătorul său trebuie să presupună că aşa stau lucrurile şi trebuie să urmeze, la rândul lui, aceleaşi constrângeri.

Pe lângă teoriile semnificaţiei, o componentă importantă a fost dezvoltarea teoriilor *referinţei.* Frege presupusese că referinţa unui nume propriu precum „Aristotel” este fixată de vorbitori care leagă o descriere sau un set de descrieri de numele respectiv, ca de pildă „elevul lui Platon şi profesorul lui Alexandru cel Mare”, descrierile permiţându-le vorbitorilor să localizeze numele referentului. Russell a acceptat cazul general al cunoaşterii descriptive, adăugând ideea că, în situaţii de familiaritate cu un anumit item, cineva se poate referi la el folosind pronumele demonstrativ „acesta”. Ideile acestea au fost modificate de gânditori ulteriori, precum Searle şi Strawson, care au sugerat că diversele comunităţi lingvistice fixează referinţele la nume prin intermediul unor *clustere* de descrieri, din care orice subset este suficient pentru a identifica purtătorul numelui. Asta a permis unei astfel de comunităţi să descopere că, de exemplu, o descriere asociată tradiţional cu un individ nu se aplică, de fapt, fără ca prin aceasta să piardă legătura dintre nume şi individul numit. De exemplu, să presupunem că descoperirea unui papirus antic stabileşte concludent că Aristotel nu a fost profesorul lui

Alexandru. Acest lucru nu ar însemna că „Aristotel” nu-l mai denumeşte pe Aristotel, pentru că, dacă ar face-o, asta nu ar fi o informaţie *despre Aristotel*, anume că .Aristotel nu l-a învăţat pe Alexandru”.

Cu alte cuvinte, această idee spune că nicio singură descriere considerată în mod normal ca aplicându-se lui Aristotel nu denotă o proprietate *esenţială* pentru Aristotel. Acest lucru este în concordanţă cu un artificiu făcut de Keith Donnellan (1931-2015) cu privire la rolul descripţiilor în referinţă. El a observat că uneori putem să ne referim cu succes la cineva folosind o descriere care, de fapt, nu i se aplică – ca atunci când atragem atenţia asupra cuiva, spunând „femeia care bea şampanie”, când ea bea de fapt apă carbogazoasă. Donnellan a susţinut că trebuie deci să distingem utilizările *referenţiale* ale descripţiilor de utilizările *atributive,* acestea din urmă fiind cele în care contează faptul că descripţia se aplică. De exemplu, să presupunem că cineva pe nume Smith este ucis cu sălbăticie. S-ar putea să nu ştim cine a comis crima, dar putem spune, „ucigaşul lui Smith este nebun”. Asta se aplică descrierii „ucigaşul lui Smith” în mod atributiv; ceea ce spunem se referă în mod expres la acel individ. Acum să presupunem că Jones a fost condamnat în mod greşit pentru uciderea lui Smith, astfel că este descris ca fiind „ucigaşul lui Smith” şi noi spunem din nou „ucigaşul lui Smith este nebun”. Chiar dacă descripţia nu i se aplică într-adevăr sau în mod corect, ea este suficientă pentru a-l recunoaşte în discuţiile despre el.^

Donnellan a considerat că această distincţie arată că atât Russell, cât şi Strawson greşiseră în privinţa descripţiilor. Russell a considerat că a spune „F este G” înseamnă a spune „există un singur lucru şi numai unul care este F”, care ar fi corect doar în cazuri atributive (şi doar în cazul în care contextul generează sensul aserţiunii de unicitate; ca atunci când, într-un apartament de bloc plin de bebeluşi care plâng, unul din soţi îi spune celuilalt că „bebeluşul plânge”). Prin urmare, Russell nu ţinuse seama de cazurile referenţiale.^ Strawson, dimpotrivă, tratase toate descrierile ca şi cum ar fi fost referenţiale, susţinând că dacă un vorbitor spune „F este G” şi nu există ni ci un F, atunci vorbitorul nu a reuşit să se refere la ceva. Deci Strawson nu ţinuse seama de cazurile atributive.^

Asta i-a făcut pe Donnellan şi, ulterior, dar independent de el, pe Saul Kripke (n. 1940) şi pe Hilary Putnam (1926—2016) să afirme că se întâmplă adesea ca referenţii numelor proprii – şi (anumite) alte expresii, precum termeni care denumesc „genuri naturale”, cum ar fi „aur” şi „apă”^® – să nu fie fixaţi prin descripţii, ci să fie legaţi în mod direct de referenţii lor, poate printr-un „lanţ cauzal” sau o istorie a utilizării trecută de la un vorbitor la altul. Să luăm cazul descoperirii faptului că Aristotel nu i-a fost profesor lui Alexandru; teoreticienii precedenţi presupuseseră că acest lucru nu decupla numele de referentul său, pentru că alte descrieri continuă să servească drept informaţii necesare pentru a-l identifica. Dar dacă cineva ar spune .Aristotel nu numai că nu l-a învăţat pe Alexandru, dar nici nu a studiat cu Platon şi nici nu a scris *Metafizica* sau vreuna dintre celelalte lucrări, ba nici măcar nu a trăit la Atena...” şi, într-adevăr, *Aristotel* ar fi cel despre care aceste fapte surprinzătoare au ieşit la iveală? Dacă vreun sub set al descrierilor standard ale lui Aristotel este necesar pentru ca el să fie Aristotel, asta ar însemna că cel despre care vorbim nu e Aristotel, ci altcineva. Dar care subset ar fi acela? Şi de ce? Oricare dintre descrieri ar putea fi negată individual de Aristotel; dacă nu pot fi toate, în ce moment începem să-l pierdem pe Aristotel în timp ce tăiem de pe listă descrierile, una câte una? Şi, în orice caz, dacă vreuna dintre descrieri ar putea fi negată individual de Aristotel, rezultă că niciuna dintre ele nu este esenţială – ceea ce atrage după sine faptul că ele nu sunt esenţiale în mod colectiv.

În viziunea lui Kripke, numele proprii sunt „designatori rigizi”, adică termeni care se referă la acelaşi individ în orice lume posibilă în care individul există.^2 Asta face inteligibilă ideea că una, câteva sau toate descripţiile asociate în mod tradiţional cu Aristotel s-ar putea să nu se aplice; aşadar: există o lume în care Aristotel nu l-a învăţat pe Alexandru; există o lume în care el nici nu a studiat cu Platon, nici nu i-a fost profesor lui Alexandru; există o lume în care nimic din ceea ce asociem în mod normal cu Aristotel nu i se aplică. Lumile posibile sunt într-adevăr distincte unele de altele prin specificarea că proprietăţile asociate cu un item dat într-o lume sau în câteva lumi nu sunt aceleaşi cu cele asociate lui în alte lumi.

Designatorii rigizi trebuie deosebiţi de designatori nonrigizi, precum „autorul lui *Hamlet*”, fiindcă această descripţie s-ar putea aplica, de fapt, lui Bacon sau Marlowe, sau Beaumont, în loc să i se aplice lui Shakespeare. Cum ar veni, există o lume în care *Hamlet* a fost scris de Bacon şi nu de Shakespeare, deci „autorul lui *Hamlet”* se referă la indivizi diferiţi în lumi diferite.

O consecinţă interesantă pentru enunţurile de identitate decurge din noţiunea lui Kripke de designare rigidă. A fost o descoperire empirică faptul că luceafărul de dimineaţă Phosphorus şi luceafărul de seară Hesperus sunt una şi aceeaşi planetă, Venus. Toţi cei cinci termeni referenţi se referă la acelaşi lucru în fiecare lume posibilă în care el există. Acum: descoperirile empirice sunt exprimate în propoziţii sintetice *a posteriori.* Totuşi, enunţul de identitate „luceafărul de dimineaţă este luceafărul de seară”, deşi descoperit ca fiind adevărat *a posteriori* şi în mod clar nu analitic, este – ca un exemplu de „x = x” – *cu necesitate* adevărat. Prin urmare, aici avem cazul unui adevăr necesar descoperit *a posteriori.*

Această viziune a referinţei este semnificativă, după cum remarcam, şi pentru termeni ce desemnează genuri naturale – termeni care se referă la lucruri ce apar în mod natural, precum aur, apă, tigri şi crini, spre deosebire de lucruri artificiale, precum biciclete, pălării, profesori şi avioane. Kripke a susţinut că termenii de gen natural sunt designatori rigizi. „Aur” se referă întotdeauna („în orice lume”) la elementul al cărui număr atomic este 79. Indiferent dacă este sau nu galben şi maleabil, dacă are 79 de protoni în nucleu, atunci e aur.— Apa este apă doar dacă are structura moleculară H_20; nu contează dacă este incoloră, inodoră şi insipidă sau dacă este sălcie ori neagră; dacă structura ei moleculară conţine doi atomi de hidrogen legaţi covalent cu un atom de oxigen, atunci este apă.

Marea întrebare este: dacă referinţa nu trece (ca să punem problemele în mare) prin descripţii, cum se conectează un nume cu referentul său? O sugestie, deja făcută, este aceea că referinţa funcţionează printr-un lanţ cauzal, legând din punct de vedere istoric utilizările actuale ale unui termen de situaţia în care referentul termenului a fost fixat. Astfel, numele „Tom” se referă la Tom pentru că acest nume i-a fost dat de către părinţii lui, probabil în cadrul unei ceremonii de botez, şi de atunci încoace a continuat să-l identifice. Atâta vreme cât vorbitori ulteriori intenţionează să se refere la aceeaşi entitate prin intermediul numelui, aşa cum au făcut-o vorbitori precedenţi, lanţul cauzal este de tipul corect. Au fost oferite modalităţi diferite de a face asta şi mai plauzibil; Donnellan a vorbit despre o „teorie a explicaţiei istorice” care ajută în cazuri mai dificile, precum „Pegas” şi „unicorn”, în care – dat fiind că nu există nici cai înaripaţi, nici cai cu coarne – nu a existat o ocazie de numire, ci doar poveşti şi legende.

O critică a teoriei cauzale a referinţei este că avem intuiţii plauzibile conform cărora succesul nonaccidental al unui vorbitor în folosirea numelor este asociat cu faptul că are cunoştinţe relevante despre fapte privind

referentul care îl ajută în identificarea lui. Kripke recunoştea acest fapt, spunând că descrierile ar putea ajuta la fixarea referentului în primul rând, dar nu este acelaşi lucru cu a spune că descrierile sunt „semnificaţia” numelui. În schimb, susţinea că un designator rigid desemnează ceea ce desemnează în virtutea unei proprietăţi esenţiale a referentului – să luăm în considerare noţiunea de „aur”: cuvântul designează în mod rigid elementul a cărui proprietate esenţială este aceea de a avea 79 de protoni în nucleu, indiferent dacă un utilizator dat al cuvântului cunoaşte sau nu vreun strop de fizică. Asta înseamnă că esenţa unui lucru sau a unui gen de lucru nu este ceea ce identifică ea pentru un utilizator al numelui său şi nici nu poate să constituie „semnificaţia” numelui.^

Cartea în care Kripke şi-a expus pentru prima dată ideile despre aceste chestiuni, *Numire şi necesitate* (1972 şi 1980), reprezintă o lucrare clasică a filosofiei moderne. Ca un copil- minune, în tinereţe oferise o semantică pentru logica modală cuantificată; mai târziu a scris despre Wittgenstein – într-o manieră controversată: interpretarea pe care a făcut-o operei lui Wittgenstein a fost poreclită „Kripkenstein” – şi a avut o contribuţie importantă la domeniul filosofiei minţii. Printre figurile majore ale filosofiei analitice a secolului XX, el este paradigmatic pentru ceea ce acest stil de filosofie admiră cel mai mult: o mare forţă tehnică, incisivitate, creativitate, moştenirea sa contribuind în mod semnificativ la progresul dezbaterii.

După cum este de aşteptat, literatura filosofică despre limbaj este una abundentă şi evoluează rapid. Puţine lucruri rămân fixe într-o astfel de dezbatere viguroasă. Două exemple dintre multe altele, ambele rezultând din revizitări ale ideilor lui Wittgenstein, vor demonstra asta.

Să ne amintim afirmaţia lui Wittgenstein despre urmarea unei reguli, potrivit căreia „o regulă nu ar putea determina un mod de a acţiona, deoarece orice mod de a acţiona ar putea fi pus de acord cu regula”.^ Dacă este adevărat, acest lucru ridică o problemă serioasă pentru orice teorie care susţine că semnificaţia trebuie explicată în termeni de reguli ce guvernează folosirea cuvintelor şi a propoziţiilor. Kripke a oferit o „soluţie sceptică” la această dilemă, care acceptă că nu există nicio constrângere obiectivă asupra utilizărilor expresiilor de către vorbitori în limba lor şi că, în schimb, ceea ce contează drept consecinţă a urmării corecte a unei reguli este, pur şi simplu, confirmarea judecăţii celorlalţi utilizatori ai limbii că regula este urmată. Deoarece Kripke spune că interpretarea pe care a făcut-o ideii lui Wittgenstein, precum şi soluţia sceptică la problema pe care o presupune, s-ar putea să nu fie ceea ce Wittgenstein însuşi a propus de fapt, argumentul este atribuit unui gânditor fictiv pe nume „Kripkenstein” şi este analizat întotdeauna sub acest nume.

Celălalt exemplu priveşte de asemenea ideea că semnificaţia constă în utilizare şi este în mare măsură un răspuns la insatisfacţia provocată de teorii ale semnificaţiei bazate pe adevăr, precum cea a lui Davidson, şi de orice pretenţie că termenii denotă sau reprezintă lucruri sau stări de lucruri – cea mai simplă versiune a sa fiind aceea că semnificaţia unui termen este ceea ce denotă el. Este, totodată, un răspuns la criticile teoriilor de tipul semnificaţia-este- utilizare, care se bazează pe faptul că multe lucruri au utilizări – cuţitele şi furculiţele, de pildă – fără a avea semnificaţie şi, într-adevăr, multe cuvinte au utilizări, adesea unele importante (precum „şi”, „al”, „din”), dar nu au semnificaţie. Această teorie actualizată a utilizării – sau cluster de teorii – este cunoscută sub numele de „rol conceptual” (sau inferenţial) al semanticii, iar ideea centrală este că semnificaţiile expresiilor rezidă în relaţiile lor cu alte expresii, în special în ceea ce este implicat prin utilizarea lor şi inferat din ea. Primul care a sugerat o asemenea perspectivă

a fost Wilfrid Sellars (1912—1989); discipolul său Robert Brandom se numără printre cei care au dezvoltat-o.^

Dacă existase o speranţă că filosofia limbajului putea oferi o cale de a rezolva marile probleme tradiţionale ale filosofiei, spre sfârşitul secolului XX, ea nu şi-o împlinise. Ba chiar s-ar putea spune că nici măcar nu se apropiase de realizarea unei „teorii a semnificaţiei” asupra căreia să existe un acord. Discuţia despre referinţă a mers mai bine decât discuţia despre semnificaţie. Pe măsură ce secolul intra în ultimele sale decenii, interesul faţă de limbaj a început să se îndrepte în două direcţii: una a fost legătura tot mai strânsă cu filosofia minţii, cealaltă a presupus concentrarea tot mai mare a interesului asupra unor aspecte particulare ale limbajului şi utilizării acestuia, de pildă expresiile lexicale (cele care leagă un enunţ de un anumit vorbitor, timp şi loc), imprecizia, anafora, contextul, pragmatica, discursul Acţionai şi alte preocupări mai specializate, în unele dintre aceste zone de interes, filosofii au beneficiat de lucrul cu ideile împreună cu colegii lor lingvişti. Scrierile lui Davidson, Dummett, Kripke şi alţii au continuat să fie explorate şi să genereze perspective noi, ca o reacţie creativă faţă de ele, din partea celor nou veniţi să le studieze ideile; filosofia nu este niciodată statică.

FILOSOFIA MINŢII

Filosofia minţii nu a fost un domeniu separat şi de sine stătător în prima jumătate a secolului XX. Cărţile introductive includeau discuţia despre problema minte-corp în capitolul dedicat metafizicii, iar teoriile percepţiei erau asociate cu problema scepticismului în epistemologie. Abordările ştiinţifice ale psihologiei începuseră să capete formă în a doua jumătate a secolului al XlX-lea în Germania, Austria şi America, iar în prima jumătate a secolului XX, inspirată de succesele în ştiinţele naturale, mai ales în fizică, dorinţa de a avea o psihologie empirică, observaţională a dat behaviorismului un avantaj semnificativ.

Ca urmare, behaviorismul se recomanda şi filosofilor care voiau fie să reducă fenomenele mentale la comportament, fie (la fel de important, pentru cei mai mulţi dintre ei) să analizeze termenii mentali în termeni comportamentali. Pozitiviştii logici, Quine, Wirtgenstein şi Ryle, fiecare în felul său, au apelat la strategii behavioriste pentru a nu se ocupa de discuţia despre mental. În primele două decenii de după cel de-al Doilea Război Mondial, nu a existat niciun moment de iluminare care să-i facă pe filosofi să renunţe în vreun fel la behaviorism ca resursă pentru înţelegerea minţii, însă dispariţia behaviorismului în psihologie a reprezentat cu siguranţă unul dintre factori.

Dispariţia behaviorismului în psihologie şi în filosofie nu a însemnat şi dispariţia devotamentului faţă de ideea care stătea la baza lui, şi anume faptul că fenomenele mentale sunt, în ultimă instanţă, fenomene naturale sau se întemeiază pe ele – în primul rând, o funcţie a creierului. Asta a redirecţionat eforturile fllosoflei către gândirea manierei în care fenomenele mentale ar putea fi înţelese sau interpretate în mod compatibil atât cu respingerea behaviorismului, cât şi a oricărei forme de dualism. Sofisticarea tot mai mare care caracterizează domeniile neurologiei, fiziologiei şi biochimiei a întărit această încredere. în mod firesc, primul pas a fost emiterea ipotezei că fenomenele mentale *sunt efectiv* ocurenţe fizice în creier şi în sistemul nervos central, altfel spus, că evenimentele mentale şi evenimentele din sistemul nervos sunt identice. Prima problemă a fost să încerce să înţeleagă cum să articuleze această idee în mod satisfăcător.

Teoriile timpurii ale identităţii minţii, avansate în anii 1950 şi 1960, se

datorează lui U.T. Place, Herbert Feigl şi J.J.C. Smart. Viziunile lui Place şi Smart reprezintă un fel de stadiu intermediar, deoarece ei credeau că fenomenele *intenţionale*— – credinţa, dorinţa – sunt în continuare cel mai bine înţelese în mod behaviorist, pe când stările *fenomenale* – dureri, senzaţii de foame – pot fi asociate cu stări fizice ale sistemului nervos. Feigl a fost de acord în privinţa stărilor fenomenale, dar considera că behaviorismul este totodată insuficient pentru a explica stările intenţionale, fiindcă o descriere a lor trebuie să includă factori care nu sunt *exclusivi* pentru persoana (sau alt organism) în chestiune; alte lucruri – alţi oameni sau alte aspecte ale lumii – trebuie să figureze frecvent în explicaţiile intenţionale. Cum ai explica „a te gândi la un copac” dacă nu se face nicio referire şi la altceva, în afară de gând, şi anume la copacul însuşi – mai ales dacă voiai să faci diferenţa între „a te gândi la un copac” şi „a te gândi la un râu”? Prin urmare, ar fi o greşeală categorială, în sensul lui Ryle, să asimilezi explicaţiile intenţionaliste celor comportamentale.

Ideea lui Feigl cu privire la stările intenţionale este un indiciu timpuriu a ceea ce a ajuns să fie numit „anti-individualism”. După cum îl descria unul dintre principalii susţinători ai acestei perspective, Tyler Burge, în lucrarea sa *Foundations of Mind* (2007), *individualismul,* în acest context, este teza potrivit căreia stările mentale ale unui individ sunt independente în mod constitutiv de orice relaţie cu o realitate mai amplă, în timp ce *anti-individualismul* spune că multe astfel de stări sunt ceea ce sunt, în virtutea relaţiilor dintre individul aflat în acele stări şi o realitate mai amplă. Un alt nume pentru acest gen de perspectivă este acela de *externalism,* iar versiuni ale sale se aplică atât în teoria semnificaţiei, cât şi în teorii ale intenţionalităţii. Sintagmele *conţinut larg* şi *conţinut îngust* sunt adesea folosite pentru a descrie conţinutul stărilor mentale dintr-o perspectivă anti-individualistă sau externalistă şi, respectiv, dintr-o perspectivă individualistă sau internalistă.

Place afirma că identitatea în chestiune nu este de tipul „x = x”, ci este identitate *compoziţională:* un nor este o colecţie de picături de apă, dar o picătură de apă nu este un nor. În acelaşi timp, un eveniment mental este compus din evenimente fizice, iar atunci când ştim suficient despre ambele, vom fi capabili să arătăm cum primul se reduce la cel de-al doilea.

Feigl şi Smart, folosind distincţia sens-referinţă a lui Frege, au adoptat ideea că identitatea între tipurile de stări fenomenale şi stări fizice este identitate x = x; aşadar, expresiile care descriu stările respective diferă ca sens, dar se referă la acelaşi lucru.

Două dintre principalele obiecţii la teoriile identităţii sunt, după cum urmează: prima, că restrâng fenomenele mentale la creier – cum rămâne cu posibilitatea ca unele computere sau alte entităţi, nu neapărat biologice, să aibă stări mentale? – şi a doua, că ele nu spun nimic despre una dintre cele mai enigmatice trăsături ale vieţii mentale, şi anume existenţa *qualia* – respectiv calitatea resimţită a experienţelor de durere, plăcere, foame, dorinţă, depresie şi altele: aspectul subiectiv al vieţii mentale. Această problemă se află în centrul dezbaterii controversate despre conştiinţă, discutată în cele ce urmează.

Prima obiecţie spune că stările mentale şi stările creierului nu pot fi identice, dacă stările mentale ar putea să apară în alte lucruri în afară de creier. Identitatea în sensul standard al lui x = x este *necesară*, dar dacă stările mentale sunt „multiplu realizabile”, cu alte cuvinte capabile să fie instanţiate în diferite tipuri de sisteme, atunci relaţia dintre stările mentale şi stările creierului este doar *contingenţă.* Unul dintre răspunsurile formulate la această chestiune este de a reduce afirmaţia de identitate de la „identitate

tip-tip” la „identitate semn-semn”: în loc să spunem *„tipurile* de stări mentale, precum senzaţia de durere, sunt identice cu *tipurile* de stări ale sistemului nervos, şi anume stimularea fibrelor C” (acestea fiind fibrele nociceptor nonmielinizate din corpul animalelor care emit prima senzaţie ascuţită de durere), doar afirmăm că „stările mentale-r««« sunt identice cu stării*t-semn* ale sistemului nervos central”. Distincţia între tip şi semn este cel mai uşor explicată astfel: „fiecare fiinţă umană individuală este un semn (exemplu, dovadă) al tipului animal (gen, specie) *Homo sapiens sapiens”.* În „Ea s-a dus sus să găsească sita” sunt opt semne ale literei „s”. Identitatea semn-semn permite realizabilitatea multiplă a stărilor mentale, păstrând totuşi ataşamenml fundamental al oricărei teorii a identităţii faţă de „această stare mentală-rewî« este x = x identică cu această altă stare-rewt«„ (oricare ar fi acea stare, deşi la fiinţele umane ea e o stare a corpului).

O altă abordare este *funcţionalismul*, care spune că stările mentale trebuie identificate prin rolurile cauzale pe care le joacă, independent de ce fel de sistem biologic (să spunem, creier) sau electronic (să spunem, computere) efectuează operaţiunile cauzale propriu-zise. Prin urmare, a spune ce este o durere sau o amintire ori o dorinţă înseamnă a spune ce roluri cauzale sunt jucate de dureri, amintiri şi dorinţe, independent de sistemul aflat la lucru în cazul respectiv. Este o teorie a „cutiei negre”, respectând restricţia realizabili tării multiple şi, prin urmare, pretabilă la interpretări foarte variate, incluzându-le pe cele aflate în contradicţie directă unele cu altele.

O obiecţie imediată la adresa funcţionalismul ui constă în faptul că el nu pare să ofere o modalitate de a stabili o zonă clară între viziunile prea permisive şi cele prea restrictive pentru a satisface intuiţii cu privire la viaţa mentală. El nu se ocupă deloc de chestiunea naturii subiective a stărilor mentale care, în unele cazuri, nu face niciun fel de diferenţă cauzală, după cum se vede din exemple ale „spectrului inversat”: de fiecare dată când tu vezi verde, eu văd albastru, dar această diferenţă nu schimbă cu nimic modul în care ne comportăm cu privire la lucrurile care ţie îţi par verzi, iar mie, albastre. În plus, eu aş putea să regret ceva, dar să nu fac nimic legat de faptul că regret; care este rolul cauzal în termenii căruia trebuie caracterizat „regretul” ca stare intenţională?

Un exemplu celebru, oferit de John Searle, sugerează că funcţionalismul nu poate explica adecvat stări intenţionale, precum înţelegerea. Să ne imaginăm o persoană care posedă un regulament exhaustiv pentru corelarea unor şiruri de caractere chinezeşti unele cu altele. I se dă un şir de caractere, se uită în regulament pentru a găsi şirul de caractere cu care se potriveşte şi produce acest al doilea şir. Pentru cineva care înţelege chineza, persoana respectivă oferă răspunsuri inteligente la întrebări sau remarci, dar ea însăşi habar n-are ce înseamnă vreunul dintre şiruri. Să presupunem că nici măcar nu ştie că sunt caractere chinezeşti; pentru ea, scrisul japonez sau coreean nu s-ar deosebi de scrisul chinezesc. Într-o descriere funcţionali stă, o minte este exact ca această persoană, îndeplineşte o sarcină, dar, conform ipotezei, fără să ştie ce face. Searle a vizat prin acest exemplu afirmaţia că relaţia software-hardware într-un computer modelează relaţia minte-creier la animale, minţile fiind astfel sofrware-ul creierului. Dar asta atinge ambele ţinte, funcţionalismul şi analogia cu computerul. Pentru Searle, morala este că nu poate exista intenţionalitate fără conştiinţă.

Argumentul camerei chinezeşti al lui Searle a declanşat o controversă viguroasă. Una dintre reacţii a reprezentat-o afirmaţia potrivit căreia, chiar dacă bărbatul din cameră nu înţelege chineza, întregul sistem, din care el este doar o parte, înţelege chineza. Searle a replicat că şi în cazul în care bărbatul devine întregul sistem (învăţând regulamentul pe de rost, generând

şiruri de caractere, potrivindu-le cu alte şiruri şi emiţându-le pe acestea din urmă), el tot n-ar înţelege chineza.

„Monismul anomal” al lui Donald Davidson constituie un alt argument împotriva teoriilor fizicaliste ale identităţii tip-tip. Perspectiva sa, descrisă mai devreme, este că deşi evenimentele mentale cauzează evenimente fizice şi deşi toate relaţiile cauzale sunt guvernate de legi naturale, nu există totuşi niciun fel de legi naturale care guvernează conexiunile naturale între evenimente mentale şi evenimente fizice. După cum am văzut, contradicţia dintre aceste angajamente explică termenul „anomal”.

Invocarea de către Davidson a ideii de supervenienţă pentru a descrie felul în care stările mentale ar putea „în anumite cazuri să fie dependente” de stări fizice, în ciuda absenţei legilor psih o-fizice, constituie o formă de „fizicalism nonreductiv”. Unii comentatori descriu perspectiva lui Davidson ca fiind o teorie a identităţii simbolice, deşi a face asta nu se potriveşte nici cu noţiunea de supervenienţă, nici cu respingerea reducţionismului, asociată cu ea. Dificultatea poziţionării perspectivei sale pe spectrul teoriilor reducţioniste este un rezultat al faptului, pe care el îl subliniază, că discuţia despre raţionalitate intră în mod esenţial în numeroase descrieri mentale, dar nu are niciun rol în descrierile fizice; orice efort de a le explica pe primele în termenii ultimelor *trebuie,* prin urmare, să eşueze în a o face adecvat. Şi totuşi, nu se poate pune problema reintroducerii vreunei forme de dualism al substanţei deghizat într-un „dualism al aspectului” sau „dualism al proprietăţii” de genul care ar putea caracteriza cel mai natural monismul anomal.

Un aspect semnificativ al contribuţiei lui Davidson este faptul că el a reorientat dezbaterea de la discutarea cu precădere a senzaţiei către *intenţionalitate* ca o trăsătură caracteristică a mentalului, citând în acest sens opinia filosofului-psih o log din secolul al XlX-lea, Franz Brentano: „Orice fenomen psihic”, scria Brentano, „este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistenţa intenţională sau poate mentală a unui obiect şi prin ceea ce noi am numi, deşi nu cu expresii complet clare, relaţia cu un conţinut, orientarea spre un obiect (prin care aici trebuie înţeleasă o realitate) sau obiectualitate imanentă. Fiecare fenomen psihic conţine în sine ceva ca obiect”.^ Asta permite identificarea stărilor mentale prin conţinutul lor; astfel, credinţa şi dorinţa sunt atitudini înţelese în termenii a ceea ce se crede şi, respectiv, se doreşte.

Atracţia exercitată de această perspectivă asupra lui Davidson devine clară atunci când ne reamintim teoria pe care a formulat-o asupra interpretării. Atribuirea unor atitudini propoziţionale este realizată prin interpretarea comportamentului lingvistic într-un context; noi „impunem condiţii de coerenţă, raţionalitate şi compatibilitate” asupra comportamentului agentului şi a cauzelor lui, ceea ce de fapt înseamnă că stabilirea semnificaţiei a ceea ce spune un agent se realizează prin aplicarea unei teorii a minţii la ceea ce face el. Tot ceea ce ne dorim să ştim despre minte este, prin urmare, dezvăluit prin ceea ce fac conceptele mentale pentru a permite o interpretare radicală.

În timp ce versiunea formulată de Davidson asupra fizicalisinului nonreductiv era atractivă pentru unii, legătura ei cu teoria interpretării s-a dovedit mai puţin atractivă, în special fiindcă pretenţia că ea dezvăluie tot ce se poate spune despre minte presupune faptul că o psihologie ştiinţifică nu este posibilă. Pentru unii, asta a ridicat suspiciunea că monismul anomal ar putea fi, în fond, doar o versiune a *epifenomenalismului,* viziunea că fenomenele mentale sunt doar produse derivate sau efecte secundare ale evenimentelor fizice mult mai importante din creier, care le provoacă. Asta

însă nu poate constitui o critică la adresa lui Davidson, întrucât epifenomenalismul neagă explicit faptul că fenomenele mentale exercită vreo influenţă cauzală asupra fenomenelor fizice, iar anomalia perspectivei lui Davidson constă tocmai în faptul că stările psihice cauzează cu adevărat comportamentul fizic, dar nu sub conducerea vreunei legi care conţine descrieri mentale.

Suspiciunile de epifenomen al ism ridicate de neclarităţi ale formelor nonreductive de fizicalism reamintesc una dintre întrebările pe care le provoacă. Care este rostul fenomenelor mentale, dacă sunt epifenomenale? Ele ar putea fi doar un accident inutil ale evoluţiei. Dacă nu joacă niciun rol în producerea comportamentului, atunci sunt inutile în interpretarea comportamentului lingvistic sau de alt fel; lumea ar putea la fel de bine să fie populată de zombi total lipsiţi de minte, ca şi de creaturi ale căror vieţi mentale sunt produse derivate ineficiente ale obiectului care face de fapt treaba.

Într-adevăr, critica referitoare la faptul că fizicalismul nonreductiv ar putea să cadă uşor în epifenomenalism îl face să pară chestionabil. Ea face ca teoria să pară că se confruntă cu o versiune modernă a problemei cu care s-a confruntat Descartes. Acesta, ne amintim, nu a fost în stare să explice cum se poate realiza o legătură cauzală între fenomene mentale şi fizice, dacă ele sunt substanţe complet diferite. Orice viziune care spune că fenomenele mentale nu pot fi reduse la fenomene fizice şi care nu este epifenomeitalistă trebuie să găsească o descriere a modului în care ele se conectează. O astfel de descriere este, în mod evident, imposibilă, plecând de la premisa că nu există niciun fel de legi care să le conecteze. Problemele vechi nu sunt întotdeauna rezolvate îmbrăcându-le în haine noi.

Ideea că stările mentale determină comportamentul şi că noi îl explicăm şi prezicem punându-l pe seama stărilor mentale înţelese ca origine internă a sa este una atât de naturală, încât reprezintă convingerea comună majorităţii oamenilor. Suntem, în general, destul de buni în interpretarea şi prezicerea comportamentului altora, iar folosirea cu uşurinţă a conceptelor de dorinţă, credinţă, intenţie, foame, poftă, speranţă, tristeţe, bucurie şi alte stări interioare ale minţii se spune că se constituie într-o „psihologie populară” pe care o căpătăm pe măsură ce creştem, începând din copilărie. Ea constituie „cunoaşterea tacită” – cunoaşterea implicită de care s-ar putea chiar să nu fim pe deplin conştienţi că o avem, precum cunoştinţele noastre de gramatică. Succesul ei ar putea fi luat drept un indiciu al faptului că, indiferent de termenii mentali la care se referă, indiferent de procesele neuronale din creier sau de altceva, „teoria populară” |*folk theory*[însăşi pare corectă în multe aspecte privitoare la minte.

Această opinie este puternic respinsă de „materialismul eliminativ”, teoria conform căreia psihologia populară |*folk psycbology*| este radical greşită, iar stările şi procesele la care termenii săi pretind că se referă nu există. Orice teorie care neagă existenţa unei clase de entităţi este „eliminativistă” cu privire la acea clasă; adăugaţi „materialism” şi materialismul eliminativ se anunţă ca o teorie care spune că doar lucrurile care există sunt stări şi procese materiale (fizice). Într-adevăr, orice teorie despre minte care este *materialistă* e, doar în virtutea acestui fapt, pe cale de a fi deja eliminativistă. Quine întreba în *Word and Object* dacă, în condiţiile în care termenii mentali sunt consideraţi ca denotând evenimente fizice din creier, aceasta echivalează cu o teorie a mentalului, afirmând că stările mentale şi cele fizice sunt identice; sau, în loc de asta, o recomandare de a abandona complet referinţa la stările mentale. Şi apoi susţinea că, întrucât ele ajung la acelaşi lucru, de ce să mai dublăm ceea ce spunem – să eliminăm, deci, discuţia

despre mental.

Materialismul eliminativ s-a aflat în centrul atenţiei odată cu lucrările lui Paul şi Patricia Churchland şi cu cele ale lui Stephen Stich. Lucrarea acesmia din urmă, *From Folk Psycbology to Cognitive Science* (1983), şi *Neuropkilosophy* (1986) a Patriciei Churchland sunt repere importante pe parcursul acestei evoluţii. Argumentul Pa trie iei Churchland este acela că, odată ce avem o înţelegere deplină a funcţionării creierului, vom pricepe întru totul ceea ce considerăm acum a fi stări şi procese mentale şi nu vom mai avea nevoie de vocabularul psihologiei populare pentru a vorbi despre el. Situaţia noastră cu privire la minte, susţinea Patricia Churchland, este la acelaşi nivel cu înţelegerea de către Aristotel a mişcării; progresele în ştiinţele naturale au oferit un mijloc de a explica modul în care poate să apară mişcarea, fără a face apel la activitatea de intermediere a *anima* şi, ca atare, referirile la aceasta din urmă au fost eliminate.

Ceea ce deosebeşte materialismul eliminativ al lui Churchland de încercările precedente de a concepe o teorie fizicalistă a minţii şi creierului este identificarea explicită a structurii cerebrale drept entitatea care face treaba. Teoriile anterioare nu oferiseră nicio sugestie cu privire la ce sunt *realmente* structurile sau stările creierului, cu care sunt identice sau la care se reduc stările mentale; ele nu făcuseră decât să arate către „acel ceva din creier” pe care o viitoare ştiinţă bar identifica drept candidatul corect. Progresele în neuroştiinţă, spuneau cei doi Churchland, aduseseră acum filosofia minţii într-o conexiune atât de intimă cu ea însăşi, încât nu mai era posibil să spui unde începe neuroştiinţă şi unde se sfârşeşte filosofia.

Dar materialismul eliminativ nu e doar o puternică teorie a identităţii; el este *eliminativ,* afirmând că *nu există lucruri* precum credinţele, dorinţele, speranţele şi tot restul. Să luăm, de exemplu, diferenţa dintre a spune că fulgerul este o descărcare electrică, unde natura unui fenomen familiar este explicată printr-o teorie care are resursele corecte pentru a o face (înlocuind astfel, să zicem, „fulgerul este o lucire aruncată de Zeus”), şi a susţine că demonii nu există. În cazul din urmă, nu se pune problema că au apărut resurse mai adecvate pentru a explica „posedarea de către demoni” în bolile psihice; în schimb, luarea în considerare a demonilor a fost eliminată complet din discuţia despre bolile psihice. Exact asta se va întâmpla, spun elimin ariviştii, pe măsură ce ştiinţa creierului progresează.

Argumentele în favoarea materialismului eliminativist sunt de două feluri: argumente împotriva psihologiei populare şi argumente pentru potenţialul explicativ al neuroştiinţei. Unele dintre ele sunt următoarele: o teorie a minţii ar trebui să presupună existenţa unui program de cercetare care va produce explicaţii ale fenomenelor în cauză. Psihologia populară nu face asta; în schimb, ea ignoră arii întregi ale vieţii mentale, inclusiv visul, conştiinţa, învăţarea, memoria, bolile psihice şi acele comportamente cunoscute acum ca fiind rezultatul afecţiunilor creierului. În plus, există paralele cu alte teorii populare cu privire la aspectele lumii – vremea, bolile fizice, comportamentul animalelor – pe care ştiinţa le-a înlocuit; psihologia populară va urma acelaşi tipar, pe măsură ce cunoştinţele în domeniul neuroştiinţei se înmulţesc. Între timp, acele cunoştinţe – despre creier, neurofiziologie, endocrinologie şi genetică –, care au crescut enorm în cursul secolului XX, aruncă tot mai multă lumină asupra vieţii mentale, nu în ultimul rând ca rezultat al scanării funcţionale prin RMN, care face posibil să observi, în timp real, activarea structurilor creierului ca răspuns la diverse sarcini şi provocări, îmbogăţind mult cunoştinţele deja dobândite din corelaţii cu diverse deficite psihologice, făcute în urma autopsierii creierului.

Acestea sunt consideraţii convingătoare. Totuşi, explicaţia psihologiei

populare rămâne încă una puternică şi, aşa cum era de aşteptat, are succes ca o teorie cotidiană a minţii, iar – cel mai important – abordarea neuro-filosofică pare mai degrabă să sporească misterul experienţelor introspective: avem, sau pare să avem, acces direct şi privilegiat la stări mentale precum durere, foame, dorinţă şi la experienţa bogată calitativ a vederii (în culori – un fapt remarcabil), a auzului, a gustului şi a celorlalte. Răspunsul materialist eliminativ vine să spună că interpretările noastre a ceea ce se întâmplă în interiorul nostru ar putea fi condiţionate cultural de psihologia populară pe care o asimilăm pe măsură ce creştem; aşa cum în trecut oamenii susţineau că „vedeau” cum demonii erau alungaţi din corp prin exorcizare, tot aşa noi am putea *crede* că ştim ce este o presupusă stare mentală interioară – şi să greşim.

Aceste ultime observaţii ridică marea problemă a conştiinţei, în particular, acel aspect care constă în a fi conştient de faptul că ai experienţă într-un anumit fel. Discuţia despre conştiinţă cuprinde noţiuni înrudite, precum a fi simţitor sau treaz, sau conştient de alte lucruri decât de sine, dar problema esenţială pentru orice teorie fizicalistă a minţii (ba chiar pentru orice teorie a minţii) este cum să explice fenomenul care a ajuns să fie numit aspectul „cum este să” al conştiinţei, după celebra lucrare din 1974 a lui Thomas Nagel, intitulată „What is It Like to be a Bat?” [„Cum e oare să fii liliac”?] Pe temeiuri observaţionale ştim că liliecii se orientează şi îşi găsesc prada prin intermediul ecolocaţiei. Ce nu putem şti este cum e pentru un liliac să „vadă” lumea prin modelele sonore ale ţipetelor lor de înaltă frecvenţă, reverberate de obiecte. Liliacul are parte de o asemenea experienţă; dar numai el poate şti cum este.

Nagel susţinea că principala provocare pentru fizicalism este să explice caracterul subiectiv al unei astfel de experienţe. El defineşte posesia stărilor mentale conştiente drept a fi în mod subiectiv „ceva ce este posibil a fi” posesorul lor şi afirmă că nicio teorie reductivă a stărilor mentale nu surprinde asta, pentru că astfel de teorii sunt toate compatibile cu absenţa subiectivităţii^ – pe scurt, cu starea de *zombi.* Şi nu numai că nu o surprind, dar ele par în principiu să fie excluse de la a proceda astfel, din două motive. Unul este că natura unei asemenea experienţe poate fi înţeleasă doar din punctul de vedere al celui care experimentează. Cealaltă este că, oricât de bogate sunt datele empirice externe de care dispune un observator, ele nu-i pot da acces la acel punct de vedere. Putem avea date despre capacităţile de ecolocaţie ale liliacului, dar nu putem şti, din punctul de vedere al liliacului, cum e să le foloseşti.^

Prin acest argument, Nagel nu a urmărit o respingere a fizicalismului, ci mai degrabă să sublinieze dificultatea specială pe care teoriile fizicaliste trebuie să o depăşească.^ Un alt contributor la dezbatere, Frank Jackson, credea însă că aceste consideraţii exclud fizicalismul şi a conceput experimentul mental „camera lui Mary” pentru a arăta de ce. Mary este o cercetătoare foarte inteligentă care trăieşte în permanenţă într-o cameră în care culorile sunt doar negru şi alb. Ea nu poartă decât haine albe şi negre, are un televizor alb-negru şi toate cărţile pe care le primeşte sunt, de asemenea, doar în alb şi negru. Este expertă în smdiul analizatorului vizual şi ştie tot ce trebuie ştiut despre vederea în culori – structura ochiului, nervii optici, cortexul vizual, partea spectrului electromagnetic vizibilă pentru ochiul uman şi natura răspunsului sistemului vizual la radiaţia electromagnetică la frecvenţe diferite. Mary ştie toate aceste lucruri în detaliu şi fără să fi văzut vreodată alte culori decât alb şi negru. Într-o zi, ea îşi părăseşte camera şi vede un trandafir roşu. Când face asta, spune Jackson, ea *învaţă ceva nou*: învaţă *cum e să vezi roşu.* Ceea ce învaţă ea este

caracterul calitativ al acelui gen de experienţă. Acest lucru este absent din cunoaşterea obiectivă comprehensivă a vederii în culori. Prin urmare, spune Jackson, teoriile fizicaliste sunt greşite.

Un argument cu efect similar este oferit de David Chalmers. El postulează o lume locuită doar de zombi, înţeleşi ca nişte creaturi care sunt copii exacte ale fiinţelor umane în toate privinţele, cu excepţia faptului că experienţele lor nu au nicio *qualia*, niciun caracter calitativ, „resimţit subiectiv". Aceasta este o lume imaginabilă şi, deci, posibilă din punct de vedere metafizic; şi dacă este metafizic posibilă, fizicalismul este fals – pentru că el descrie fiinţele umane ca şi cum ele ar fi zombi în acea lume.

De asemenea, Chalmers distinge între „problema grea a conştiinţei" – cum să explici *qualia* – şi problemele uşoare, ca de pildă explicarea felului în care creierul îndeplineşte diverse funcţii cognitive, precum procesarea inputurilor senzoriale, integrarea informaţiilor şi altele. Problema grea este aceea de a explica de ce îndeplinirea acestor funcţii este însoţită de fenomenul „cum se simte" să le îndeplineşti.

Neputinţa teoriilor fizicaliste de a explica *qualia* este cunoscută sub numele de „lacună explicativă", iar unii filosofi (printre ei, Chalmers însuşi, Jackson şi Kripke) deduc din aceasta o lacună ontologică, şi anume **110**nfizicalitatea conştiinţei. Fizicaliştii răspund fie negând că există o lacună explicativă – care prin ea însăşi închide lacuna ontologică –, fie acceptând lacuna explicativă, dar negând că ea atrage după sine o lacună ontologică. Daniel Dennett, ca un exemplu de prim rang, susţine că nu există nicio lacună explicativă, deoarece, spune el, nu există lucruri precum *qualia*| ele sunt o „ficţiune filosofică". El justifică asta afirmând că de fapt creierul pricepe doar câteva detalii semnificative în fiecare moment, doar astfel fiind capabil să funcţioneze, pentru că ar deveni supraîncărcat în mod ineficient, dacă ar căuta să facă faţă simultan prea multor informaţii. Experimentele arată că omitem o mulţime de informaţii chiar şi despre un mediu perceptual prezent – de exemplu, faimosul experiment „gorila şi jucătorii cu mingea", în care majoritatea celor care urmăresc o înregistrare video cu oameni care îşi pasează o minge şi cărora li se cere să numere de câte ori fac asta eşuează complet să vadă figura unei gorile în mărime naturală care intră printre jucători, se bate cu pumnii în piept şi iese de pe ecran. Într-adevăr, astfel de experimente similare arată că lumea aşa cum o percepem este o construcţie a realităţii virtuale.

Dar criticii poziţiei lui Dennett afirmă că asta nu demonstrează existenţa conştiinţei; este imposibil să convingi pe cineva că senzaţia de căldură din mâinile sale în timp ce le ţine lângă un foc şi senzaţia de durere intensă pe care o simte când le bagă în foc sunt iluzii. Faptul că nu putem explica conştiinţa pe baza cunoştinţelor actuale nu ar trebui să fie un motiv să negăm existenţa ei; şi nici faptul că este ireductibil subiectivă şi accesibilă doar unui observator privilegiat nu ar trebui să atragă după sine concluzia că nu are o bază fizică. Această perspectivă spune că lacuna explicativă este reală, dar nu trebuie să atragă după sine o lacună ontologică şi ar putea fi doar o funcţie a stării actuale inadecvate a cunoştinţelor neuroştiinţifice. La celălalt capăt al dezbaterii se află cei care cred că problema cea dificilă este pur şi simplu prea grea ca să fie rezolvată vreodată: din acest punct de vedere, conştiinţa nu se poate înţelege pe sine mai mult decât se poate vedea pe el însuşi un glob ocular. Nu mulţi acceptă această perspectivă disperată. O poziţie respectabilă este că, indiferent de ceea ce ar putea dezvălui viitoarea neuroştiinţă, utilitatea predictivă şi explicativă a conceptelor psihologiei populare rămâne valabilă şi chiar impresionantă.

ETICA

în mod obişnuit, se face o distincţie între „etica normativă” – teoriile sau sistemele etice care se oferă drept ghiduri sau, în cazul eticii religioase, cerinţe cu privire la felul în care să trăieşti – şi „metaetică”, respectiv analiza filosofică a conceptelor şi limbajului etic, de obicei lipsită de orice ambiţii normative. Aproape întreaga gândire etică din filosofia analitică a secolului XX este metaetică, cel puţin până în ultimele câteva decenii, când „etica aplicată”, care aduce în discuţie dileme din domeniul practicii medicale, afacerilor, războiului, cercetării ştiinţifice şi altele, a început să devină din ce în ce mai influentă, alăturându-se rafinamentului tehnic tot mai mare al dezbaterii metaetice.

Putem fi iertaţi în cazul în care presupunem că întrebările etice normative ar fi putut să-i captiveze pe filosofi după măcelul şi barbaria războaielor mondiale, după ameninţarea cu extincţia cauzată de folosirea armelor nucleare, după îndelungata strânsoare a regimurilor totalitare din lumea întreagă şi după actele aparent de neoprit ale violării drepturilor omului pe fiecare continent. Cu toate acestea, a fost ca şi cum teroarea unei barbarii atât de mari a făcut necesar ca filosofii să-şi îndrepte privirea către ceva mai calm, mai plăcut şi mai uşor de realizat. în loc să investigheze ce anume a făcut moralmente tolerabil de către unii, cel puţin pentru o vreme, un lucru precum Holocaustul – uciderea în masă a milioane de oameni –, filosofii analitici au investigat (de exemplu) conexiunea logică între un imperativ („închide fereastra!”) şi abilitatea cuiva aflat în situaţia respectivă de a se supune. (Fiindcă, dacă fereastra este deja închisă, sensul imperativului devine asemănător cu cel al unui enunţ care este fals şi atunci ce sens mai este acesta?)^

în replică, s-ar putea afirma că nu are rost să te grăbeşti cu emiterea unei judecăţi morale, fără a avea o idee clară despre natura şi sensul unor astfel de judecăţi, lucru care este adevărat; şi s-ar putea spune şi că ororilor evidente ale secolului XX nu ar trebui să li se permită să ia tot oxigenul dezbaterii, astfel încât alte preocupări legitime să fie neglijate. S-ar putea susţine mai departe că o revenire la examinarea civilizată a modului în care concepem problemele etice, ca o contribuţie la a fi capabili să le concepem *bine,* este exact răspunsul corect la efortul barbarilor de a opri complet dezbaterea – ba chiar civilizaţia. Lucru care este de asemenea adevărat. Totuşi: nu există niciun motiv pentru care cele două sarcini, de a combate enormitatea etică şi de a clarifica discursul etic, nu ar putea fi ambele posibile – uneori, chiar împreună.

S-ar putea spune că dezbaterea etică în filosofia analitică a secolului XX a început înainte de secolul XX – de fapt a început odată cu Aristotel; el, Hume şi Kant au rămas şi sunt în continuare figurile dominante ale întregii dezbateri etice. Ceva mai aproape în timp, utilitariştii secolului al XIX-lea se află la originea diverselor forme de utilitarism acţionai, normativ şi preferenţial, la care mulţi filosofi morali apelează când sunt puşi sub presiune, la sfârşitul teoretizărilor lor, pentru a răspunde la întrebarea: „Deci, ce ne ajută să decidem cum să acţionăm într-o anumită situaţie?”. Suma acestor antecedente a continuat şi continuă să dea formă naturii discuţiei care priveşte întrebările intim interconectate despre felul cum înţelegem limbajul etic, dacă există sau nu fapte sau proprietăţi morale obiective, cum justificăm pretenţiile morale şi cum gândirea etică se leagă de alte aspecte ale minţii, naturii şi condiţiei umane, respectiv: semantica, metafizica, epistemologia şi psihologia discursului şi a vieţii etice.

Dar pentru a ne apropia de zilele noastre, s-ar putea spune că, în filosofia

analitică a secolului XX, dezbaterea etică începe cu *Principia Ethica* a lui G.E. Moore, discutată în secţiunea despre perspectiva lui filosofică la paginile 417-A21. Opoziţia faţă de „eroarea naturalistă”, intuiţionismul său şi îmbrăţişarea unei forme de utilitarism normativ au format perspectiva dominantă în prima treime a secolului, chiar dacă au existat unii care, precum David Ross (1877-1971), au susţinut că ceea ce intuim în viaţa morală nu este ceea ce e intrinsec bine (prietenia şi frumuseţea, în teoria lui Moore), ci *datoriile* noastre. Ross recunoştea faptul că datoriile pot intra în conflict unele cu altele şi susţinea că alegerea celor cărora ne vom supune trebuie făcută pe baza meritelor circumstanţelor în care ne aflăm. A considerat că, prin această ajustare, abordarea intuiţionistă a eticii se conformează la ceea ce majoritatea oamenilor obişnuiţi ar accepta că este o descriere corectă a modului în care ei concep problemele morale.

Pozitiviştii logici au fost de acord în privinţa erorii naturaliste, dar nu şi în privinţa intuiţiei, care – dacă există – ar subscrie o viziune realistă în sensul că judecăţile etice implică referinţa la proprietăţi sau stări de lucruri obiective a căror prezenţă sau absenţă conferă valoare de adevăr acelor judecăţi. În schimb, ei au susţinut că enunţurile etice nu sunt câtuşi de puţin enunţuri, pentru că nu sunt verificabile, ci sunt expresii ale atitudinii. Acesta este *emotivismul,* o perspectivă susţinută înaintea pozitiviştilor de Russell şi, dintre ei, de Carnap şi alţii, şi care a fost popularizată de A.J. Ayer în *Language, Thruth and Logic* (1936) şi tratată mai în profunzime de către Charles Stevenson în *Ethics and Language* (1944).

Charles Stevenson (1908-1979) a fost educat la Yale, apoi la Cambridge – unde a frecventat cursurile lui Moore şi Wittgenstein, iar drept urmare, interesele sale s-au reorientat dinspre literatură către filosofie – şi în final la Harvard, pentru doctorat. A predat un număr de ani la Yale, universitate care în cele din urmă i-a refuzat catedra din cauză că alesese să îmbrăţişeze emotivismul şi mai ales fiindcă susţinuse că unele dispute morale nu pot fi rezolvate pe temeiuri raţionale şi trebuie să apelăm în astfel de cazuri la temeiuri nonraţionale. în schimb, Universitatea din Michigan i-a oferit un post, unde a rămas tot restul carierei sale.

Stevenson s-a considerat ca „îndreptăţind şi suplimentând” ceea ce Russell, Ayer, Carnap şi alţii afirmaseră în favoarea unei perspective noncognitiviste a limbajului moral. Ideea sa principală a fost aceea că termenii etici au *semnificaţii emotive*, prin care înţelegea că, datorită istoriei utilizării lor, au o „tendinţă de a exprima” atitudinile vorbitorilor şi de a evoca atitudini în ascultători. Discursul factual este şi el unul expresivist, prin aceea că exprimă credinţele unui vorbitor; oamenii rareori vorbesc *despre* credinţele lor, ca de exemplu: „Credeam că Jones l-a insultat pe Smith”; în schimb, le exprimă: „Jones l-a insultat pe Srnith”. Dar într-o aserţiune de tipul „Jones n-ar fi trebuit să-l insulte pe Smith” se întâmplă mai mult de atât, fiindcă nu este vorba doar despre o relatare a ceea ce s-a întâmplat, ci – mai important – enunţul transmite şi dezaprobarea vorbitorului faţă de acţiune. Deşi credinţele sunt implicite în propoziţii de tipul „trebuie”, atitudinea pe care o transmit este cea relevantă pentru a determina ce fel de motive sunt relevante pentru rezolvarea unor cazuri de dezacord moral şi incertitudine care ar putea să apară din utilizarea lor.

Însă acesta nu este sfârşitul poveştii. La fel de important este că, pronunţând un enunţ moral, vorbitorul nu doar îşi exprimă atitudinea, ci *are în vedere* ca alegerea pe care o face privind terminologia emotivă să evoce o atitudine similară în ascultătorul său. După o discuţie cu J.O. Urmson, Stevenson a schimbat verbul „să evoce” cu „să invite”, acesta surprinzând mai bine ideea vorbitorului în comunicarea atitudinii sale, întrucât, deşi

uneori vorbitorii vor exprima atitudini doar pentru a-şi da frâu liber sentimentelor, ar fi ciudat să aibă atitudini de aprobare şi dezaprobare, dar să nu dorească, în majoritatea cazurilor, să urmeze ceva pentru a promova sau inhiba lucrul care le-a provocat.

Acesta este modelul „autobiografic” al discursului moral, ce are în vedere propriile atitudini ale vorbitorilor şi intenţiile lor în exprimarea acestora. Ce se întâmplă în cazurile nonautobiografice, ca, de pildă, „X este bun”? în paralel cu cazul autobiografic, s-ar părea că analiza corectă este aceea că ea exprimă un ordin imperativ sau încurajator: „Să aprobăm X”. Stevenson spune: „Trebuie amintit că imperativele, în acest sens, sunt utile doar în scopul analogiei, ba poate chiar numai în scopul de a elimina supoziţia că propoziţiile etice nu pot să exprime nimic altceva decât credinţe”. înţelegem acest lucru comparând legătura dintre „X este bun” şi „Să aprobăm X” cu legătura dintre „X este galben” şi „Să credem că X este galben”. Stevenson spune: „ultimul model, spre deosebire de primul, este complet inutil, întrucât el nu elimină nicio supoziţie care trebuie eliminată”. Prin urmare, analogia cu situaţia autobiografică scoate în evidenţă aspectele în care enunţurile judecăţii etice sunt *mai mult* decât simple expresii de atitudine.

în discuţia obişnuită despre problemele morale, oamenii sunt fericiţi să afirme „e adevărat” (sau „e fals”) ca răspuns la enunţuri precum „Tom este un om bun”. Cum trebuie înţeles acest lucru dintr-o perspectivă noncognitivistă, precum cea a lui Stevenson – perspectiva conform căreia nu este descrisă o stare de fapt, ci doar atitudinea vorbitorului? Stevenson e de părere că este absolut corect să spunem despre enunţurile etice că sunt adevărate sau false atunci când vedem că asta se întâmplă din raţiuni pur *sintactice* – punerea sintagmei „este adevărat că” în faţa lui „p” în propoziţia „este adevărat că p” nu adaugă nimic lui „p”. Aşadar „este adevărat că” şi restul funcţionează aşa cum este descris în diferite teorii „deflaţioniste” ale adevărului – ca marcând acordul sau punând accentul, sau permiţând reiterarea, fără a trebui să repete toate cuvintele din propoziţia iniţială. Ele nu presupun sau necesită existenţa unor stări de fapt morale, drept creatori ai adevărului şi falsităţii a ceea ce spunem.

Ideea fundamentală că enunţurile morale sunt expresii de atitudine atrage critici pe temeiul că ea nu este mai bună decât o teorie „ura-huo”, care nu face nimic pentru a răspunde la întrebarea de ce dorim uneori să spunem „ura” şi alteori „huo”. Adăugând faptul că vrem ca şi alţii să se alăture ovaţiilor sau huiduielilor noastre nu ajută la nimic. Faptele arbitrare legate de biografiile noastre personale ar putea explica înclinaţiile noastre personale faţă de chestiunea respectivă, dar, în absenţa oricăror altor motive (lăsându-le la o parte pe cele bune şi incontestabile) de a spune „ura” şi „huo” şi dorind ca şi alţii să ni se alăture, cum echivalează asta cu o teorie etică? O asemenea reflecţie l-a făcut pe R.M. Fiare să consolideze povestea, susţinând că propoziţiile etice nu sunt doar expresii plus invitaţii, ele sunt expresii plus *prescripţii,* iar prescripţiile sunt *universalizabile.*

R.M. Fiare (1919-2002) a fost profesorul de filosofie morală al lui White, la Oxford. A studiat limbile clasice, inclusiv la Oxford, unde cariera sa de student a fost întreruptă de serviciul militar, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Asemenea multor tineri din generaţia sa, viaţa lui a fost puternic afectată de război; a fost trimis cu o unitate de artilerie în India şi Singapore, unde a fost capturat de japonezi. A rămas prizonier până la sfârşitul războiului, fiind ulterior incapabil să vorbească despre experienţele trăite în timpul lungului marş în susul râului Kwai, forţat la muncă silnică la calea ferată Burma-Siam a armatei japoneze.

Fiare s-a întors la Oxford pentru a-şi finaliza studiile şi a devenit bursier şi

tutore la colegiul său, Balliol, până când a fost numit la catedra de filosofie morală a lui White. A avut câţiva studenţi care s-au distins ca figuri ale filosofiei britanice în cea de-a doua jumătate a secolului XX – Bernard Williams, David Pears şi Richard Wollheim, printre alţii. Se spune că Hare, un tutore încurajator şi angajat, care a menţinut la Oxford tradiţia sesiunilor de lectură cu studenţii, îi descuraja pe cei care nu erau foarte buni la filosofie, întrebându-i, în timp ce îi citeau vreun eseu: „Te-ai gândit vreodată să te faci funcţionar?”

în afară de a accepta, cu rezerve, forţa argumentului emotivist şi a corolarului său că nu există fapte morale empirice, Hare a fost de asemenea convins de ideea lui Kant că discursul moral este supus raţiunii şi că are o structură logică. în timp ce înţelesul discursului factual este *descriptiv*, prin aceea că înţelesul său este guvernat de condiţii de adevăr, înţelesul discursului moral este *prescriptiv*, iar Hare îl defineşte spunând că un enunţ prescriptiv este unul care atrage după sine un imperativ: „Fă asta şi asta... nu face aşa şi pe dincolo...”. Fidel afirmaţiei lui Hume că niciun enunţ care conţine cuvântul „trebuie” nu poate fi derivat din enunţuri pur descriptive – „niciun *trebuie* dintr-un *este”,* însemnând că faptele nu pot stabili niciodată ce alegeri ar trebui să facă cineva cu privire la modul în care să acţioneze –, Hare a acceptat că raţionamentul moral poate genera concluzii prescriptive doar dacă sunt inferate din premise ce conţin unul sau mai multe enunţuri prescriptive. Aspectul regulativ al discursului moral constă în alegerile pe care le facem cu privire la modul în care privim aspectele descriptive, după cum se poate vedea din acest exemplu: să presupunem că stai în calea unui autobuz care vine. *Acest fapt* nu este suficient pentru a antrena faptul *că trebuie să te dai la o parte*, deoarece ai putea sta acolo în mod intenţionat, voind să te sinucizi. Dacă te dai la o parte sau nu depinde de o decizie prescriptivă inerentă motivelor pe care le ai de a alege un curs al acţiunii sau altul.

Din punctul de vedere al lui Hare, termeni morali precum „bine” şi „trebuie” îi fac pe cei care îi folosesc să privească prescripţiile ca universalizabile, adică aplicându-se oricui, în orice situaţie similară relevantă. Avertismentul este că judecăţile care exprimă recomandarea trebuie să conţină ele însele numai termeni universali – adică, nu trebuie să fie atribuite unor anumiţi agenţi. Asta pentru că aceeaşi acţiune efectuată de agenţi diferiţi poate determina evaluări diferite, în funcţie de circumstanţe. Să presupunem că Jones îi pune piedică lui Srnith în timp ce Smith aleargă pe lângă el. Jones va face o greşeală dacă procedează astfel pentru a-l împiedica să câştige o cursă, dar Jones va proceda corect oprindu-l pe Smith atunci când acesta încearcă să fugâ cu bunurile furate.

Ca întotdeauna, apare întrebarea: „Cum judecăm ce alegere să facem, ce recomandări să universalizăm?”. Răspunsul lui Hare este unul utilitarist: cele care în circumstanţele date vor satisface preferinţele majorităţii celor implicaţi.

Un aspect al teoriei lui Hare, pe care îl împărtăşeşte cu alte poziţii noncognitiviste, este faptul că ea priveşte întrebările despre obiectivitatea valorilor ca fiind nelegitime. Hare spune că el nu a întâlnit niciodată pe cineva care ştie ce înseamnă întrebarea: „Sunt valorile obiective?”. Când oamenii nu sunt de acord în privinţa valorilor, nu se contrazic unii cu alţii, ci îşi neagă unii altora opiniile, ceea ce se întâmplă de fapt atunci când cineva pretinde că altcineva greşeşte. Principalul său argument este acesta: consideraţi două lumi, una în care există valori morale obiective şi cealaltă, în care nu există (de dragul exemplului, aţi putea să vă imaginaţi că a doua lume le-a avut cândva, dar ele au fost anihilate). Oamenii vor continua să

vorbească şi să se comporte la fel în ambele lumi; nu există nicio diferenţă între ele. Prin urmare, ideea „valorilor obiective” nu funcţionează; ea este goală.

Chiar şi cineva care este de acord cu Hare că nu există valori obiective poate crede că argumentul celor două lumi nu funcţionează, pe temeiul că există o mare diferenţă între ceea ce diversele lumi folosesc pentru a explica judecăţile lor de valoare – de ce le fac, de unde vin –, lăsând la o parte ceea ce le sprijină sau justifică, dacă o face ceva. Criticii spun de asemenea că teoria lui elimină aproape tot ceea ce face ca o teorie morală să fie una *substanţială,* O cerinţă de universalizabilitate ar trebui să identifice ea însăşi temeiurile morale pentru care principiul pe care îl întruchipează ar trebui să se aplice în toate cazurile similar relevante. Mai mult decât atât, a decide ce anume face cazurile *similar relevante* presupune de asemenea o înţelegere a ceea ce le face astfel dintr-o perspectivă *morală.*

Perspectiva că nu există valori obiective constituie nota de bază a eticii în filosofia analitică, începând de la respingerea de către Mo o re a intuiţionismului. Prima propoziţie a lucrării lui J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977), afirmă exact asta: „Nu există valori obiective”. Titlul cărţii sale ne spune de unde provin valorile noastre nonobiective: noi le inventăm. Cartea lui a făcut furori pentru că, deşi problema modului în care concepem valorile şi ne justificăm judecăţile de valoare era, evident, una familiară, abordarea sa a generat modalităţi mai puternice de articulare şi de dezbatere a punctelor de vedere noncognitiviste şi cognitiviste, dezbaterea mutându-se de la chestiuni legate exclusiv de metafizică – existenţa sau nonexistenţa valorilor, independent de gândire – la întrebări de tipul celei dacă discursul moral este „apt de adevăr”, cu alte cuvinte, capabil de valoare de adevăr. Cognitiviştii spun că este, noncogni tivi ştii spun că nu este. S-ar putea crede că cognitivismul şi obiectivismul merg mână în mână, dar ele o fac doar în cazul în care cognitivistul este şi un realist moral, respectiv crede că există fapte sau proprietăţi morale independente de minte, care *fac* judecăţi morale adevărate sau false. Dar un antirealist sau subiectivist moral poate fi şi cognitivist, susţinând că propoziţiile despre atitudini sau răspunsurile emoţionale sunt apte de adevăr; sau el poate susţine o „teorie a erorii”, care spune că propoziţiile care transmit judecăţi morale sunt într-adevăr apte de adevăr, dar sunt toate false. Aceasta din urmă este poziţia lui Mackie.

John Mackie (1917-1981) a fost un australian din Sidney. Tatăl său, născut în Scoţia, a fost profesor la Universitatea din Sidney şi o figură importantă în domeniul educaţiei, în New South Wales. Mama lui a fost învăţătoare. După absolvirea Universităţii din Sidney, Mackie a primit un premiu pentru filosofie şi a plecat să studieze la Oxford, absolvind chiar în perioada de sfârşit a „războiului ciudat”^ din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. S-a înrolat şi a luptat în Orientul Mijlociu, după război predând în Noua Zeelandă şi Australia până în 1963, când s-a întors în Marea Britanie ca profesor la pe atunci nou înfiinţata Universitate din York şi apoi la Oxford.

Motivul pentru care Mackie a susţinut o „teorie a erorii” cu privire la discursul moral este că acesta presupune valori obiective – se referă la ele, vorbeşte despre ele, afirmă prezenţa sau absenţa lor, le asumă –, dar, fiindcă ele nu există, orice asemenea discurs este unul fals. Apoi expune modul în care gândirea şi teoretizarea cu privire la etică pot avea succes, fără a trebui să presupună valori obiective.

Ce înţelege Mackie prin „valori obiective” este cel mai bine exemplificat, spune el, de Formele lui Platon, care dau „o imagine dramatică a ceea ce trebuie să fie valori obiective”. Pe lângâ faptul că există în felul în care o fac,

ele şi direcţionează acţiunea intrinsec; simpla familiarizare cu ele ne spune cum să acţionăm, nefiind necesară nicio motivaţie suplimentară. Dar de ce trebuie să fie aşa? Ar putea exista valori obiective motivate nonnecesar; mulţi oameni recunosc că ştiu care este lucrul corect ce trebuie făcut, însă nu-l fac.

însăşi ideea de valori obiective nu rezistă, în niciun caz, investigaţiei. Mackie dă două motive principale pentru aceasta. Primul, între perspectivele morale există multe şi uneori mari diferenţe, iar diferenţele sunt adesea greu de tratat. Cea mai bună explicaţie pentru această stare de fapt este că perspectivele morale sunt asociate cu un mod de viaţă şi o cultură, iar culturile diferă. E greu de crezut că o cultură are acces corect sau privilegiat la valori morale, iar altele nu au. El citează exemple de culturi care diferă din perspectiva concepţiilor lor despre căsătorie, una monogamă şi cealaltă poligamă. Este mult mai plauzibil să credem că viziunile lor morale opuse sunt rezultatul unor factori cui rural-istorici, decât că una dintre ele are dreptate, iar cealaltă greşeşte în privinţa unui adevăr obiectiv al problemei.

în al doilea rând, indiferent de ce se presupune a fi valorile morale, ele sunt categoric lucruri „bizare”, spune Mackie. Dacă le concepem metafizic, trebuie să ni le imaginăm ca pe un fel de proprietate complet diferită de orice altceva din univers. Dacă luăm în considerare problema din punct de vedere epistemologic, trebuie să ne creditâm cu o facultate specială pentru detectarea şi urmărirea prezenţei acestor lucruri bizare, o facultate destul de diferită de cele pe care le folosim în percepţia obişnuită a lumii. Pe scurt, nu are niciun rost să credem că valorile sunt „parte a ţesăturii lumii”.

Criticii răspund la primul argument – „argumentul relativităţii” –, spunând că diferenţele morale ale perspectivei ar putea să nu fie chiar atât de mari cum par la prima vedere. într-o societate occidentală, cumpărarea unei căsuţe pe malul mării ar putea fi privită ca un gest de onoare şi grijă faţă de nişte părinţi în vârstă, pe când într-o societate tradiţională, aceeaşi semnificaţie ar putea avea actul de a-i omorî şi mânca, astfel încât ei să continue să trăiască prin urmaşul lor. Diferenţele superficiale sunt enorme, dar exprimă acelaşi principiu fundamental.

Argumentul ce decurge din bizarerie nu pare a fi deloc un argument. Există multe lucruri în lume care par bizare la prima vedere, doar pentru că nu suntem obişnuiţi cu ele – cangurii, multe specii de peşd de mare adâncime, care arată extrem de ciudat, găurile negre, entanglarea cuantică – aşa că doar a fi „bizar” în raport cu ceea ce este familiar nu e un argument al faptului că ceva nu există (cu atât mai puţin, că nu poate exista). Cu alte cuvinte, este problema modului în care detectăm valorile obiective, dacă acestea există. Putem lăsa deoparte ideea că absenţa unei facultăţi pentru detectarea lui X nu atrage după sine, fără alte argumente, faptul că X nu există, fiindcă, evident, obiectivistul moral crede că detectăm X, iar întrebarea lui Mackie despre modul în care o facem este legitimă. Am putea considera acest lucru plauzibil, prin prisma faptului că facem asta citând exemplul entităţilor şi proprietăţilor la care se referă matematica, pe care le cunoaştem prin raţiune. Însă această idee s-ar putea repercuta în avantajul lui Mackie, fiindcă, în cazul matematicii, acordul asupra axiomelor şi regulilor va produce invariabil un acord cu privire la rezultatele utilizării lor. O asemenea convergenţă este mult mai puţin comună în etică.

Mackie spune că perspectiva sa poate fi descrisă ca „scepticism moral” sau „subiectivism”, dar acest lucru trebuie înţeles ca o poziţie metaetică sau „de ordin secund”, nu ca o poziţie normativă sau „de ordinul întâi”, unde diferenţele şi disputele despre viaţa bună vor rămâne, dar unde există totuşi lucruri despre care s-ar putea spune că sunt utile pentru a decide cum se realizează aşa ceva. El recunoaşte cinstit că o viaţă bună constă în

„urmărirea efectivă a activităţilor pe care un individ le consideră demne”, fie intrinsec, fie ca fiind instrumental benefice pentru el sau pentru cei de care îi pasă; şi asta înseamnă că „egoismul şi altruismul autoreferenţial vor caracteriza împreună, în mare măsură, atât acţiunile, cât şi motivele sale”.

Egoismul vorbeşte de la sine; suntem în mod firesc preocupaţi de propria noastră bunăstare şi de propriile noastre perspective. .Altruismul autoreferenţial” surprinde ideea a ceea ce Hume descria ca „generozitate limitată”, restrângerea preocupării noastre la cei care ne sunt apropiaţi. Acceptarea acestor realităţi înseamnă acceptarea faptului că va exista, prin urmare, competiţie şi conflict între indivizi. Aceste poziţii pragmatice, spune Mackie, ar fi evidente dacă nu ar exista eforturile tradiţiilor religioase şi umaniste de a susţine perspectiva opusă, că „viaţa bună pentru om este una a iubirii frăţeşti universale şi a urmăririi altruiste a fericirii generale”, ceea ce Mackie susţine că este impracticabil şi, în orice caz, implauzibil, chiar şi ca ideal. Dar acest lucru poate fi temperat de ideea că „orice viaţă umană posibilă şi, cu siguranţă, dezirabilă, este socială”, iar asta înseamnă că o valoare foarte importantă este cooperarea, cu tot ceea ce implică ea, nu în ultimul rând cu corolarul său, că individualismul extrem nu este răspunsul la im plauzibilitate a universalismului.

S-a menţionat la început că Arisrotel, Hume, Kant şi utilitarismul oferă fundalul dezbaterii etice, dar, desigur, forţa generală a perspectivelor pe care fiecare dintre ei le influenţează este semnificativ diferită de celelalte. Se pot identifica trei categorii de viziuni. Una este *deontologia*, o *etică bazată pe reguli*, care caută să identifice datoriile noastre morale şi spune că trebuie să ne supunem lor, indiferent de consecinţe. Kant a fost deontolog. A doua este *consecinţionismul*, o etică bazată pe rezultate, care spune că lucrul făcut corect este cel care va avea cele mai bune consecinţe, indiferent de felul în care le identificăm: „maximizarea fericirii (sau „utilităţii”) pentru cât mai mulţi” este esenţa versiunii utili tari ste. A treia este *etica virtuţii, etica centrată pe persoană*, care spune că întrebarea etică fundamentală este „Ce fel de persoană ar trebui să fiu?” şi, prin urmare, subliniază mai degrabă caracterul moral decât actele sau consecinţele lor. Izvorul principal al gândirii despre etica virtuţii este Aristotel.

Primele două viziuni au dominat etica filosofică în epoca modernă, adică din perioada în care dezbaterea etică s-a reluat în secolul al XVIII-lea, după mai bine de un mileniu în decursul căruia dominaţia creştinismului înăbuşise discuţia despre principiile morale – când s-a presupus sau pretins că moralitatea scripturilor impusă de divinitate rezolva toate problemele referitoare la ce este corect şi greşit, precum şi modul în care să-ţi trăieşti viaţa. Într-o lucrare seminală publicată în 1958, *Filosofia morală modernă*, Elizabeth Anscombe (1919-2001) afirma că atât deontologia, cât şi con seci nţionismul presupun o întemeiere a eticii pe conceptul de *obligaţie,* care nu are sens în absenţa unui legiuitor care (precum divinitatea moralităţii religioase) să o impună.^ Un fundament al eticii trebuie aşadar căutat într-un cu totul alt loc: în conceptul de virtute.—

Lucrarea lui Anscombe este privită acum ca un declanşator al interesului renăscut pentru etica virtuţii, deşi în realitate ea tratează carenţele deontologiei şi consecinţionismului, în special viziunea permisivă a celui de-al doilea, conform căreia orice acţiune este acceptabilă dacă rezultatele ei anticipate sunt benefice unei majorităţi.^ Anscombe ataca şi lipsa de claritate a conceptelor-cheie ale teoriei etice, precum *dorinţă*, *intenţie, acţiune* şi *plăcere.* Recomandarea ei este ca filosofia să se întoarcă la Aristotel pentru a cugeta din nou la binele uman, dar că, înainte de a face asta, ar trebui să se angajeze înrr-o clarificare psihologică preliminară a

acestor concepte.^

Cele trei concepte centrale în etica lui Aristotel şi, prin urmare, în etica virtuţii, sunt (a) virtute propriu-zisă, pe care Aristotel o numea *arete* şi care poate fi tradusă ca „excelenţă”, mai ales ca „excelenţă de caracter”; (b) „înţelepciune practică”, in greaca lui Aristotel – *pbronesis',* şi (c) înflorire sau fericire, în greaca lui Aristotel – *eudaimonia.* Să le luăm pe rând.

Virtuţile sunt trăsături de caracter precum onestitatea, integritatea, curajul, prudenţa, bunătatea, simţul dreptăţii, stăpânirea de sine sau reţinerea şi aşa mai departe. Din aceste trăsături de caracter decurge comportamentul virtuos asociat cu ele. O persoană virtuoasă îşi ţine promisiunile şi îşi onorează obligaţiile nu pentru că este datoria ei să procedeze în felul acesta sau deoarece consecinţele acestui comportament sunt preferabile celor ce decurg dintr- un comportament diferit, ci pentru că este o persoană integră.

Virtuţile nu sunt totul sau nimic; unii oameni sunt mai oneşti decât alţii, unii sunt mai curajoşi decât alţii. A fi virtuos într-o privinţă nu presupune a fi virtuos în toate; o persoană curajoasă ar putea să nu fie o persoană amabilă sau reţinută. Însă în acest caz există pericolul ca o trăsătură precum curajul să se dovedească a fi, de fapt, cruzime sau nesăbuinţă, aşa că *ideea de unitate a virtuţilor* devine una atractivă.

Acest ultim punct este conectat cu ideea înţelepciunii practice, *pbronesis*, care, în termeni contemporani, poate fi concepută ca judecata bună, sobră, de genul celei pe care te-ai aştepta să o întâlneşti la o persoană sensibilă, profundă, matură, cu experienţă de viaţă. Aristotel credea înrr-adevăr că experienţa şi maturitatea sunt necesare pentru virtute, dar, în mod evident, pot exista oameni tineri înzestraţi cu înţelepciune practică, oameni care, în consecinţă, pot fi curajoşi, amabili, reţinuţi şi aşa mai departe.

Pentru Aristotel, *eudaimonia* se obţine prin trăirea unei vieţi virtuoase. Traducerile acestui termen prin „fericire” şi „înflorire” sunt nesatisfăcătoare pentru că şi câinii pot să fie fericiţi, iar pădurile pot şi ele să înflorească, pe când *eudaimonia* înseamnă împlinirea unui vieţi raţionale, raţiunea fiind cea mai înaltă şi mai distinctivă trăsătură a umanităţii. Raţiunea joacă roluri centrale în celelalte două feluri de etică, desigur; pentru Kanr, legile morale sunt legi raţionale, iar pentru utilitarişti, a judeca modul în care să acţionezi presupune elaborarea şi anticiparea consecinţelor. Însă, în etica virtuţii, nu recunoaşterea şi supunerea în faţa unui principiu sau calcularea unui efect, ci posedarea înţelepciunii practice este ceea ce conduce la viaţa bună. Iar viaţa bună însăşi are un caracter fără îndoială diferit, în detaliile sale, pentru fiecare individ, dar comun în ceea ce el împărtăşeşte; calitatea de *eudaimonia.*

Unul dintre punctele tari ale abordării eticii virtuţii este oferit de faptul că atunci când cineva cercetează ce anume este necesar pentru a recunoaşte îndatoririle cuiva şi a vedea cum să acţioneze în conformitate cu ele – aşa cum o cere deontologia – sau a determina ce reguli să urmeze în speranţa maximizării utilităţii – aşa cum o cere utilitarismul normativ (utilitarismul acţionai are o singură regulă: „maximizează utilitatea în acest caz”) – este necesar să folosească gândirea, imaginaţia şi lecţiile experienţei – pe scurt, *pbronesis* – pentru a face asta. Aşadar, cineva poate elimina teoretizarea despre îndatoriri şi consecinţe şi poate vedea că posesia şi cultivarea virtuţilor care depind de *pbronesis* este în sine suficientă. Asta respinge ca nefondată critica, îndreptată adesea către etica virtuţii, că ea se concentrează exclusiv pe agent şi nu pe ceea ce face el, abordând doar întrebarea despre ce fel de persoană ar trebui *să fie* cineva, mai degrabă decât orice alte întrebări despre ce ar trebui *să facă* cineva atunci când se

confruntă cu necesitatea de a alege. După cum o arată insistenţa pe *pbronesis,* descrierea a ceea ce cineva *este* încorporează deja o descriere a ceea ce, prin urmare, tipic, *cineva, face.*

Printre figurile importante în dezvoltarea eticii virtuţii se numără Philippa Foot f 1920— 2010) şi Alasdair Maclntyre (n. 1929)- Cea dintâi şi-a început cândva o prelegere, afirmând: „În filosofia morală este util, cred, să ne gândim la plante”. Motivul ei este că a evalua dacă plantele sunt sănătoase şi se dezvoltă şi a evalua dacă un individ uman prezintă aceleaşi caracteristici au multe lucruri în comun. Ideea unei structuri conceptuale a evaluărilor joacă un rol important; „gramatica” subiacentă a discuţiei despre o fiinţă umană sănătoasă şi o fiinţă umană eudaimonică au multe în comun. A avea o gândire practică eficientă este parte din dezvoltarea umană, la fel cum faptul că genunchii şi stomacul cuiva funcţionează bine reprezintă un aspect al sănătăţii sale. Identificarea virtuţilor ţine de a recunoaşte ce ne spune „modul de a merge mai departe” ca fiinţă umană. Să ne gândim la exemplul unei alte specii – să zicem, lupii: ei vânează în haite şi fac asta în continuare. Un lup care nu contribuie la vânătoare, dar care mănâncă prada este un profitor şi, prin urmare, comportamentul său specific şi necesar de lup este deficient. Analog, o parte a modului în care oamenii „merg mai departe” este prin încheierea sau respectarea unor contracte. Acest aspect presupune că ruperea contractelor este un lucru deficient – lipsit de virtute –, ce nu trebuie făcut.

În *After Virtue* (1981), Maclntyre dă o notă comunitariană ideii de virtuţi, afirmând că acestea sunt constituite de rolul lor în crearea comunităţilor. El caracterizează virtuţile ca dispoziţii ce permit acelora care le posedă să depăşească bariere pentru a afla mai multe despre ei înşişi şi despre bine, contribuind astfel la a descoperi ce este cel mai bine atât în ceea ce facem ca agenţi umani, cât şi în viaţă, ca întreg. Dar dimensiunea socială a virtuţilor este integrală: „Virtuţile işi împlinesc rostul şi scopul, susţinând (nu numai) acele relaţii necesare pentru a obţine varietatea de bunuri inerente practicilor— ... bunurile... nu pot fi descoperite decât prin asumarea acelor relaţii care constituie comunităţi a căror legătură centrală constă într-o viziune şi o înţelegere împărtăşită a bunurilor”.^

Ca rom an o-catolic (reconvertit de la ateism) care recunoaşte o afiliere cu tomismul, este firesc ca Maclntyre să atribuie erorile deontologiei şi consecinţionismului aspiraţiilor lor de raţionalitate seculară. El a remarcat că alţii, precum Nietzsche, respinseseră complet ideea unei raţionalităţi morale din pricina acelui eşec; în viziunea lui Maclntyre, o concepţie aristotelică a „bunurilor excelenţei” poate suplimenta ceea ce lipseşte din ele.

Dezvoltarea eticii virtuţii i-a făcut pe susţinătorii deontologiei şi consecinţionismului să reflecteze asupra modului în care ideile ar putea fi tratate sau încorporate în propriile lor abordări. Aceasta impune acum distincţia între etica virtuţii şi „teoria virtuţii”, unde a doua încorporează discuţia despre virtuţi în toate cele trei abordări.

Arena de dezbatere care s-a dezvoltat cel mai rapid în cea de-a doua jumătate a secolului XX a fost aceea a *eticii aplicate.* Ea presupune efortul de a rezolva practic dilemele etice ridicate de viaţa reală – avortul, căsătoriile între persoane de acelaşi sex, controlul armamentului, cercetarea asupra celulelor stern, copiii concepuţi „în eprubetă”, comportamentul sexual, identităţile sexuale şi de gen, discriminarea, principiile distribuţiei resurselor limitate, libertatea religioasă, sinuciderea asistată de doctor şi eutanasia, libertatea de expresie, drepturile animalelor, ajutorul umanitar, legile războiului: lista zonelor de dezbatere implicate, adesea încinse şi

controversate, este una lungă. Etica afacerilor şi etica biomedicală au reprezentat zone importante pe parcursul dezvoltării sale. Este arena în care consideraţiile metaetice şi normative se amestecă, adesea urgent; şi se poate vedea cum abordările diferite ale teoriei etice oferă fiecare resurse – de exemplu, oamenii de afaceri conştienţi s-ar putea întreba ce fel de corporaţie doresc să conducă, respectiv, ce *etos* sau caracter doresc să aibă ca entitate. S-ar putea confrunta cu o problemă a cărei soluţie urgentă îi obligă să ia în considerare care ar fi rezultatul unor cursuri diferite de acţiune, astfel încât să o poată alege pe cea optimă. Corpul profesional la care subscriu ar putea impune anumite îndatoriri cărora membrii trebuie să li se supună, dacă doresc să fie acreditaţi de către el. Etica virtuţii, con seci nţionismul şi consideraţiile deontologice sunt şi ele în joc – nu toate problemele enumerate sunt neapărat chestiuni etice, cu siguranţă, dar ne putem imagina circumstanţe în care ele ar putea fi.

FILOSOFIA POLITICĂ

Aproape orice expozeu de filosofie politică în tradiţia analitică a secolului XX – incluzându-l de-acum şi pe acesta – începe citând faimoasa remarcă a lui Peter Laslett, făcută în 1956 în Introducerea lucrării *Philosophy, Politics and Society,* o colecţie de articole pe care le-a editat, şi anume aceea că „filosofia politică este moartă”. Şase ani mai târziu, în următorul volum al colecţiei, Isaiah Berlin, deşi respingea poziţia lui Laslett, afirma totuşi că secolul XX nu produsese „nicio lucrare impresionantă de filosofie politică”. Însă în aceiaşi volum apărea o republicare a eseului lui John Rawls, „Justice as Fairness”, indicând că, în curând, avea să apară dovada că afirmaţia lui Berlin era prematură; pentru că în următorul deceniu al secolului apăreau marile lucrări clasice ale filosofiei politice analitice: *O teorie a dreptăţii* (1971) a lui Rawls şi *Anarhie, stat şi utopie* (1974) a lui Róbert Nozick.

Laslett spunea că marea tradiţie a gândirii politice engleze de la Flobbes la Bosanquet s-ar fi putut încheia din pricina ororilor secolului XX, ale cărui războaie şi atrocităţi făcuseră ca politica să pară o problemă prea serioasă pentru a fi lăsată în seama filosofilor. Aceasta e o opinie ciudată, dat fiind faptul că dezordinea fusese cea care îi determinase pe Flobbes şi Locke (şi înaintea lor pe Machiavelli) să scrie despre ideile politice. Mai mult decât atât, războaiele şi atrocităţile secolului XX îl determinaseră pe Kari Popper să scrie *Societatea deschisă şi duşmanii ei* (1946), lucrare pe care o descrisese drept contribuţia sa la efortul de război, dar care nu a atras prea mult atenţia filosofilor. Şi chiar în timp ce Laslett oferea declaraţia sa sumbră, Isaiah Berlin, John Rawls şi Michael Oakeshott îşi scriau lucrările, iar pe continent, Flannah Arendt, Louis Alrhusser, Georg Lukács şi membrii Şcolii de la Frankfurt erau activi, dar practic invizibili contemporanilor lor anglofoni.

Unul dintre motivele marginalizării temporare a *filosofiei* politice în tradiţia analitică a fost apariţia *ştiinţei* politice. În timp ce filosofia politică are în vedere conceptele fundamentale ale politicii – autoritate, justiţie, libertate, drepturi, egalitate, democraţie şi totalitarism şi analiza unor orientări politice particulare, precum socialismul, fascismul, conservatorismul, liberalismul şi marxismul –, ştiinţa politică se preocupă de guverne, state, partide politice, instituţii, cetăţenie, sisteme de putere, control şi menţinere a ordinii, precum şi de distribuţia resurselor economice şi sociale. Filosofia politică examinează principiile şi justificările şi este speculativă, critică şi evaluativă; ştiinţa politică examinează practici şi structuri şi este descriptivă şi empirică. Ideea este că schimbarea pozitivistă în filosofie, cu respectul ei

pentru metodele ştiinţei, i-a făcut pe unii să considere sarcina empirică de a descrie instituţii şi practici mai plăcută decât sarcina grea şi complexă de a căuta principii şi justificări pentru ele.

Dar, după cum au dovedit-o evenimentele, filosofia politică nu era moartă; iar contribuţiile aduse de Rawls şi Nozick reprezintă o contribuţie permanentă la marea tradiţie după care plângea Laslett.

John Rawls (1921-2002) s-a născut la Baltimore, unde tatăl lui era avocat, iar mama sa, Anna Abell Stump Rawls, era o activistă pentru dreptul la vot al femeilor. Ea şi colegele ei sufragete reuşiseră să introducă Al Nouăsprezecelea Amendament în Constituţia Statelor Unite, adoptat în 1920, cu şase luni înainte de naşterea lui Rawls, garantând tuturor femeilor americane dreptul la vot. Ca preşedintă a filialei locale a League ofWomen Voters, ea a rămas activă în campania în vederea obţinerii unui Amendament pentru Drepturi Egale, care să garanteze egalitatea femeilor cu bărbaţii în toate aspectele sociale şi economice. La data scrierii acestor rânduri, după aproape un secol, Amendamentul pentru Drepturi Egale încă nu a fost adoptat. Preocupările ei au avut, fără îndoială, un efect asupra intereselor lui Rawls; nici că s-ar fi putut vreo trecere mai firească de la activismul ei la subiectul teoretizării lui Rawls, care a fost motivat de dorinţa de a formula o teorie politică cu adevărat practică.

În copilărie, Rawls şi-a pierdut doi dintre cei patru fraţi din cauza unei boli de care suferise şi pe care, afirma el, le-o transmisese şi acestora. După absolvirea Universităţii Princeton, în 1941, s-a înrolat în armată şi a luptat în Pacific ca infanterist, suferind traume puternice şi pierzându-şi credinţa religioasă din cauza experienţelor trăire acolo. După război s-a întors la Princeton pentru doctorat şi apoi a petrecut o perioadă la Oxford, ca bursier Fullbright, participând la discuţii cu Isaiah Berlin, Herbert Hart şi Stuart Hampshire. După o scurtă vreme petrecută la Universitatea Corneli, a plecat la Harvard, unde a rămas pentru restul carierei sale.

Rawls s-a opus implicării militare americane în Vietnam. A fost un individ rezervat, care vorbea bâlbâit; nu-i plăcea expunerea publică şi, prin urmare, nu a devenit un militant declarat, dar gândirea sa despre politică a fost motivată de o dorinţă puternică de a găsi modalităţi prin care conflictul politic poate fi evitat sau gestionat, prin care reconcilierea poate fi realizată şi prin care ordinea politică cea mai *rezonabilă* cu putinţă poate fi concepută.

Aceste ultime remarci indică scopurile lui Rawls în oferirea unei contribuţii la dezbaterea asupra unei preocupări centrale pentru gândirea democratică liberală: aparenta incompatibilitate dintre libertate şi egalitate. Egalitatea poate fi obţinută doar dacă libertatea este restricţionată; libertatea duce la inegalităţi, pentru că diferenţele dintre oameni în ceea ce priveşte startul în viaţă, talentul, energia şi norocul le produc rapid. Isaiah Berlin, potrivit viziunii sale generale despre „pluralismul valorii”, susţinea că libertatea şi egalitatea sunt iremediabil în conflict. Rawls a fost mai optimist, crezând că cetăţenii unei societăţi drepte ar putea să fie atât liberi individual, cât şi egali în toate privinţele. Ideea lui de „echilibru reflecriv” are rolul său în această privinţă; la acesta se ajunge atunci când deliberarea asupra principiilor şi valorilor le aduce într-o relaţie mai coerentă unele cu altele.

Prima întrebare pe care Rawls a adus-o în discuţie a fost una despre metodă: cum se poate aborda sarcina formulării unei concepţii despre dreptate, care să fie recunoscută ca rezonabilă de către orice cetăţean raţional? Răspunsul său constă în a generaliza ideea unui „contract social”, aşa cum a fost prezentat de Locke, Rousseau şi Kant^, întrebând ce fel de aranjament socio-politic ar alege oamenii să accepte, dacă ar putea face asta

înainte de a se naşte. Imaginaţi-i în spatele unui „văl al ignoranţei", privind la ceea ce vor deveni, neştiind nimic despre viitorul lor – cărei clase sociale îi vor aparţine, cât de inteligenţi, dotaţi sau sănătoşi vor fi, în ce fel de societate vor trăi – şi nici ce vor ajunge să aibă în ceea ce priveşte propriile lor valori, credinţe şi scopuri.^ Vor şti doar că se aplică „circumstanţele dreptăţii" şi că situaţia va fi una de lipsă moderată a resurselor, astfel încât credinţele locuitorilor despre ceea ce este corect din punct de vedere moral şi politic va determina distribuţia acelor resurse.

Cu toate acestea, locuitorii „poziţiei originare", din spatele vălului lor de ignoranţă, nu vor fi complet neajutoraţi în a alege un fel sau altul de societate, fiindcă vor avea „o teorie sumară a binelui"^, care le spune că vor deţine mai degrabă mai mult decât mai puţin dintr-o anumită gamă de „bunuri sociale primare", acestea fiind „lucruri pe care şi le doreşte orice om raţional... indiferent de planul raţional de viaţă al unei persoane", şi anume „drepturile, libertăţile sau oportunităţile, dar şi veniturile sau bogăţia"^ (şi) simţul propriei valori.^ Rawls afirmă că, pentru a alege tipul de societate, oamenii din spatele vălului ignoranţei vor aplica ceea ce este cunoscut sub numele de strategie „maximin", aceasta fiind o strategie din teoria jocurilor, de a genera maximumul din ceea ce poate fi anticipat cu siguranţă într-o situaţie dată. Pe această bază, spune el, oamenii din poziţia originară vor alege să vadă în funcţiune următoarele două principii ale dreptăţii: primul, că fiecare membru al societăţii ar trebui să aibă un drept egal la cel mai mare grad de libertate elementară compatibil cu libertatea fundamentală a oricărei alte persoane, şi al doilea, că inegalităţile din societate ar trebui aranjate astfel încât să ofere cel mai mare beneficiu posibil celui mai puţin avantajat şi nu ar trebui să împiedice ca slujbele şi poziţiile să fie accesibile tuturor^, în condiţii de „egalitate echitabilă a oportunităţilor".^ Primul principiu are prioritate faţă de cel de-al doilea, iar „egalitatea echitabilă a oportunităţilor" are prioritate faţă de asigurarea că cei mai puţin avantajaţi au cea mai bună soluţie posibilă pentru ei în circumstanţele date.

Ideea principală a lui Rawls, că dreptatea este *echitate*, postulează o societate ale cărei instituţii şi structuri au o „structură de bază" ce asigură o distribuţie a bunurilor şi a sarcinilor sociale la care cetăţenii responsabili vor consimţi şi în privinţa cărora vor coopera.^ O presupoziţie a concepţiei sale este aceea că societatea se află într-o situaţie îndeajuns de favorabilă – adică, să nu fie devastată de război sau să sufere din cauza secetei şi a foametei. El presupune de asemenea că avantajele arbitrare – să te naşti talentat sau într-o familie bogată – nu merită o parte mai mare a distribuţiei; distribuţia trebuie să fie egală, altminteri fiecare ar avea parte de inegalităţi.

O societate nu ar fi justă dacă ar ignora generaţiile viitoare şi şi-ar consuma toate resursele, astfel încât să nu mai rămână nimic pentru cei care vin. Prin urmare, în „poziţia originară" se va face o alegere pentru a fi de acord cu un principiu al „economiilor corecte", stabilind ce anume trebuie să păstreze fiecare generaţie pentru uzul generaţiilor viitoare.

Ideea „poziţiei originare" îi permite lui Rawls să conceapă un set de paşi pe care ocupanţii ei i-ar face pe măsură ce învaţă tot mai multe despre societatea din care urmează să facă parte, trecând de la cele mai generale principii, la modalităţi mai specifice de a asigura compatibilitatea maximă a libertăţii şi egalităţii şi, în particular, de a stabili dacă societatea pe care o imaginează ar fi una durabilă. Scopul este de a ajunge la o concepţie *stabilă* despre dreptate, care va impune consimţământul, pentru că ea este „clară pentru raţiunea noastră şi congruentă cu binele nostru". Prin urmare, ar fi oferită o comparaţie între principiile identificate şi principiile utilitariste, vizând fie maximizarea beneficiilor pentru cât mai mulţi – care, cel puţin, ar

însemna ignorarea unei cerinţe de a face cât de mult bine cu putinţă pentru cei mai defavorizaţi membri ai societăţii –, fie realizarea celei mai înalte utilităţi medii pentru toţi – care ar menţine în joc un grad de consideraţie pentru cei mai puţin avantajaţi, dar nu ar realiza cea mai bună distribuţie posibilă a bunurilor şi sarcinilor. Rawls afirmă că cetăţenii ar prefera principiile „valului de ignoranţă" celor utilitariste, deoarece regula maximin pe care se bazează este mai producătoare de echitate decât sunt alte sisteme de distribuţie.

Lucrarea lui Rawls a generat un imens răspuns atât în sensul elaborării ei, cât şi al criticii; se poate spune că, începând din 1971, forma filosofiei politice a fost dată aproape exclusiv de ea. Fiecare pas al argumentului său se află în centrul unei dezbateri: ideea „poziţiei originare", tratamentul chestiunii frustrante a diferenţelor în ceea ce priveşte abilităţile naturale şi punctele de pornire în viaţă ca bariere în calea egalităţii, înseşi principiile individuale ale dreptăţii şi multe altele. Pentru a ne concentra asupra unei singure – dar foarte importante – ţinte a criticilor, să notăm ideea despre „concepţia sumară a binelui", cu care Rawls a trebuit să-i înzestreze pe locuitorii poziţiei originare. Valul ignoranţei este conceput pentru a constrânge raţiunea locuitorilor la consideraţii imparţiale, ceea ce nu ar fi posibil dacă ei şi-ar cunoaşte dinainte (să zicem) rasa, sexul sau afilierea religioasă. Concepţia pe care o au despre bine trebuie să fie „sumară", căci dacă ar fi „completată" printr-o anumită teorie a binelui – creştină, musulmană sau umanistă, să zicem –, atunci rezultatul ar favoriza acea direcţie şi nu ar impune automat consimţământul şi respectul tuturor. Dar care este garanţia că această concepţie sumară va realiza acest ultim deziderat? Să ne amintim că el constă în ideea că este dezirabil să ai mai degrabă mai mult decât mai puţin dintr-o anumită gamă de „bunuri sociale primare", acestea fiind „lucruri pe care şi le doreşte orice om raţional", şi anume, „drepturile, libertăţile sau oportunităţile, dar şi veniturile sau bogăţia (şi) respectul de sine".— Este oare ceea ce îşi doreşte orice om raţional? Acestea sunt, cu siguranţă, bunuri cărora li se atribuie o mare valoare în perspectiva *individualismului liberal* dar a credita locuitorii poziţiei originare cu această concepţie a binelui înseamnă că întrebarea referitoare la felul de societate în care ar dori să trăiască devine inutilă; lor li se dau exact valorile care le garantează alegerea.

Această critică se adaugă altora ce vizează conceptul poziţiei originare. Una dintre ele este aceea că ocupanţii poziţiei originare sunt concepuţi nu doar egali, ci, în realitate, identici; ei sunt cu toţii în aceeaşi barcă, cu acelaşi informaţii sau lipsiţi de ele, aceeaşi teorie subţire a binelui şi aceleaşi puteri de raţionare. După cum spunea un critic (Brian Barry), „confruntaţi cu informaţii identice şi raţionând într-un mod identic, ei ajung la idei identice. Am putea foarte bine să vorbim despre computere care au acelaşi program şi primesc aceleaşi inputuri". Cum poate o formă de contract social să apară dintr-o situaţie în care nu există nimic de negociat? Ideea călăuzitoare ar fi să te protejezi cât de mult posibil de eventualitatea în care în societatea viitoare te vei afla la baza piramidei. Într-adevăr, asta sugerează motivul asimetriei din viziunea lui Rawls, că, în timp ce avantajele arbitrare nu oferă nicio justificare pentru părţile proporţionale şi deci inegale din orice distribuţie, *dezavantajele* arbitrare o fac; şi asta, deşi condamnabil din punct de vedere moral, nu este în sine un principiu al justiţiei – deşi ar putea fi unul al echităţii.

Lucrarea lui Robert Nozick *Anarhie, stat şi utopie* (1974) se situează pe un spectru politic într-un punct mai degrabă îndepărtat de cel pe care se află Rawls. În timp ce *O teorie a dreptăţii* îl plasează ferm pe Rawls în tradiţia

liberală, Nozick descrie punctul de vedere ai cărţii sale ca libertarian^, o viziune mult mai la dreapta spectrului politic, despre care Nozick însuşi admite că este „aparent crudă” (fără a justifica „aparent”). El spune că a ajuns la această poziţie, venind dintr-o perspectivă mai liberală, ca urmare a considerării argumentelor în favoarea ei: cel puţin, această afirmaţie ne dă speranţă, părând să respingă ideea lui Hume că doar emoţia, niciodată raţiunea, este cea care ne motivează alegerile. Remarca lui Nozick suscită însă un interes special şi datorită faptului că, în timpul studenţiei, el a fost membru al Partidului Socialist şi că într-o lucrare ulterioară, *The Examined Life* (1989), a indicat zone în care argumentul din *Anarhie* „a funcţionat greşit” şi a adoptat o „perspectivă excesiv de îngustă”, fiindcă a lăsat pe afară chestiuni ce priveau „solidaritatea socială şi grija faţă de alţii”. Aceste reconsiderări ale perspectivei pot fi avute în vedere, deşi Nozick s-a auto identificat drept libertarian până la capăt.

Robert Nozick (1938—2002) s-a născut la New York din părinţi evrei ruşi, imigraţi în Statele Unite. A frecventat şcoli aflate în apropierea casei sale din Brooklyn şi a studiat la Universitatea Columbia. Şi-a luat doctoratul la Princeton şi a petrecut apoi un an la Oxford, cu o bursă Fulbright. După cum afirma ei însuşi, la Princeton a aflat pentru prima dată argumente în apărarea capitalismului, în scrierile lui Friedrich Hayek şi Miiton Friedman şi în discuţiile cu economistul Murray Rothbard. A început prin respingerea argumentelor, mai târziu ajungând să creadă, după cum declara într-un interviu din revista *Forhes* în 1975: „Bine, în regulă, argumentele sunt corecte, capitalismul e cel mai bun sistem, dar numai oamenii răi ar gândi aşa. Apoi, la un moment dat, mintea şi inima mea au fost la unison”. O caracteristică a acestei remarci şi a ceea ce prevestea ea ridica o întrebare. Capitalismul şi libertarianismul nu sunt neapărat legate; există forme de capitalism care caută să-i ocrotească pe cei vulnerabili prin prevederi sociale şi intervenţia statului redistribuţionist („capitalismul bunăstării”); există forme care combină participarea statului cu cea a mediului privat în economie. De ce să parcurgi tot drumul de la acceptarea argumentelor în favoarea capitalismului până ia libertarianism, care este o concepţie particulară despre relaţia dintre stat şi individ?

Unul dintre principalele motive ale lui Nozick pentru a-şi expune ideile libertariene a fost combaterea ideilor lui Rawls, la vremea aceea colegul său la Harvard. Greutatea argumentului său este prezentă clar şi succint în prefaţa ia *Anarhie, stat şi utopie.* Nozick afirmă că „indivizii au drepturi şi nimeni – persoană sau grup – nu ie poate face anumite lucruri (fără să le încalce drepturile)”.^ Drepturile sunt atât de puternice, încât ele forţează considerarea limitelor puterii statului în raport cu indivizii. Prin urmare, Nozick se concentrează asupra chestiunii legitimităţii statului. Concluzia sa este de asemenea clar şi succint prezentată în prefaţă; ea se referă la faptul că „un stat minimal, limitat la funcţiile restrânse ale protecţiei împotriva forţei, furtului, înşelătoriei şi ale asigurării respectării contractelor ş.a.m.d. este justificat; orice stat care are funcţii mai extinse va încălca drepturile persoanelor de a nu fi forţate să facă anumite lucruri şi este, aşadar, nejustificat; statul minimal te şi inspiră şi este şi justificat”.^ Acesta este ecoul teoriei statului „paznic de noapte” formulate în secolul al XIX- iea , iar el rezumă cu vervă un aspect al acesteia, afirmând că niciun guvern nu are drepmi să „interzică acţiuni capitaliste care se produc între adulţi care şi-au dat consimţământul la

• 529

aceste acţiuni

Două consecinţe ale acestor idei, spune Nozick, sunt că „statui nu poate folosi aparatul său coercitiv cu scopul de a-i obliga pe unii cetăţeni să-i ajute

pe alţii sau pentru a le interzice unele activităţi spre *propriul* lor bine sau propria lor protecţie”.-^ Aspectul libertarian al acestei perspective rezidă în implicaţiile sale. Probabil ideea taxării indivizilor suficient cât pentru a acorda ajutor social oferă un exemplu de stat care îşi constrânge cetăţenii să-i ajute pe ceilalţi; fără îndoială că legile care interzic drogurile recreaţionale şi impun purtarea căştilor de motociciist oferă exemple de stat care legiferează pentru binele oamenilor, în numele lor.

„Drepturile puternice” pe care Nozick pretinde că le au indivizii sunt acelea ale stării naturale, în mare parte aşa cum le-a conceput Locke. Ele preced orice contract social sau existenţa vreunei instituţii şi sunt inviolabile, astfel că apariţia unui contract sau a unor instituţii nu ie poate abroga şi nici măcar limita. El recunoaşte că nu oferă niciun temei pentru a spune ce face în privinţa acestor drepturi, deşi argumentul său împotriva ideii că indivizii pot să suporte unele costuri în interesul unui bine social generai ar putea oferi cumva o justificare; deoarece spune că nu există nicio entitate socială („societate”) cu interese care ar putea fi servite de indivizi care suportă costuri; nu există decât acei indivizi. A-i cere unui individ să suporte un cost în numele societăţii nu înseamnă altceva decât a-l folosi pe acel individ în beneficiul altora; invocarea „societăţii” este doar o scuză pentru asta. „Sacrificiul unora dintre noi pentru alţii nu are nicio îndreptăţire.

Indivizii sunt persoane distincte care îşi caută bunăstarea în felul lor propriu, spune Nozick: şi vede caracterul lor distinct ca pe o parte a motivului inviolabilităţii drepturilor lor fundamentale. Ei sunt, în terminologia lui Kant, „scopuri în sine” şi lucrurile stau aşa probabil şi fiindcă Nozick este solidar cu un punct de vedere pe care îl citează din teoreticieni politici precedenţi, despre oameni ca „deţinând proprietatea asupra propriilor persoane şi asupra muncii lor”.

Statul minimalist pe care Nozick îi are în vedere este foarte asemănător cu o corporaţie de business, nu în ultimul rând prin aceea că nu se finanţează prin impunerea de taxe. Asta determină ideea interesantă că un stat s-ar putea finanţa vânzându-şi serviciile către cetăţenii săi. Şi aceasta este într-adevăr o modalitate de a interpreta sugestia „mâinii invizibile” pe care Nozick o face cu privire ia modul în care statul ia fiinţă. În starea naturală, oamenii se vor strânge laolaltă pentru a se proteja de prădători, iar din acest proces de autoorganizare va apărea în final o agenţie de protecţie dominantă – statul. Lucrul acesta ridică însă o problemă pe care Nozick trebuie să o abordeze, aşa cum s-a întâmplat, de la celălalt capăt al spectrului: provocarea anarhistă. De ce ar trebui să existe o formă de stat, indiferent de natura ei? Anarhiştii susţin că statui foloseşte monopolul puterii coercitive pentru a-i pedepsi pe cei care îi contestă monopolul. Când statul îşi foloseşte puterea coercitivă pentru a-i obliga pe unii să-i ajute pe alţii – aşa cum face, de exemplu, prin taxare –, el încalcă astfel drepturile lor fundamentale. Nozick răspunde că însăşi justificarea existenţei statului, care este protecţia pe care o acordă cetăţenilor săi împotriva prădătorilor, trasează limitele puterii sale. S-ar putea spune că „utopia” lui – despre care afirmă că este atât inspiraţională, cât şi legitimă – în asigurarea păcii prin protejarea acelor drepturi inviolabile, *ipso facto* implică prin ea însăşi protecţia împotriva încălcării lor.

O critică standard a teoriilor minimaliste ale statului este că ele nu prevăd nimic cu privire la dreptatea redis triburi vă. Nozick atacă ideea implicită că există o agenţie care colectează şi apoi distribuie în mod echitabil părţi din bunurile sociale şi economice. În schimb, propune ceea ce numeşte „îndreptăţire la proprietăţi” („teoria îndreptăţirii”). Să luăm în considerare ideea lui Locke de a ajunge în posesia unui lucru, neposedat de altcineva,

foiosindu-te de propria muncă. Asta este o achiziţie dreaptă. A ajunge să posezi ceva printr-un transfer drept – a cumpăra ceva de la cineva care deţine în mod legitim acel lucru şi care îl vinde de bunăvoie – este o altă formă. A treia formă este prin îndreptarea unor nedreptăţi comise în trecut fie la nivel de achiziţie, fie la nivel de transfer, de pildă în cazul operelor de artă sau al altor proprietăţi furate, care sunt restituite proprietarilor lor de drept, ca în cazul victimelor nazismului.^ A ajunge să posezi un lucru prin intermediul uneia dintre aceste trei metode dă cuiva îndreptăţire asupra lui. Dacă fiecare are lucrul la care este îndreptăţit, distribuirea proprietăţilor în stat este una dreaptă. Nozick foloseşte exemplul unui baschetbalist care devine mult mai bogat decât oricine altcineva, fiindcă toţi ceilalţi plătesc în mod frecvent şi de bunăvoie o mică sumă pentru a-l vedea jucând. Să ne imaginăm că, la începutul carierei sale, fiecare are exact aceeaşi sumă de bani. Probabil acesta este un aranjament drept. În cursul carierei sale, baschetbalistul devine, cât se poate de legitim, extrem de bogat. A devenit distribuirea nedreaptă? în mod limpede, nu, spune Nozick,—

Ceea ce Nozick exclude din acest tablou este situaţia în care proprietăţile sunt obţinute prin moştenire; este asta drept sau nedrept? Există o problemă legată de diferenţa pe care o generează deosebirile dintre proprietăţi – avantajele pe care ie oferă în privinţa asistenţei medicale, educaţiei şi oportunităţilor. Iar avantajele naturale, precum inteligenţa, frumuseţea, abilităţile sportive, n-ar putea fi ele privite ca un soi de proprietăţi care violează orice idee de îndreptăţire şi ceea ce decurge din ea?

Apărarea viziunii iibertariene de către Nozick ie-a oferit confort conservatorilor politici, acesta fiind lucrul pentru care este cei mai bine cunoscut. Însă el a avut contribuţii majore şi în teoria cunoaşterii, şi în etică, expuse, în principal, în cealaltă carte importantă a sa, *Philosophical Explanatiom* (1981).

FILOSOFIA FEMINISTĂ

Filosofia politică este arena în care, lăsând ia o parte teoria cunoaşterii, gândirea feministă a avut cel mai mare impact. În feminismul politic nu există o singură şcoală de gândire care să acopere toate posibilităţile, de la marxism, trecând prin liberalism, până la libertarianism. În afara fiiosofiei analitice, există tendinţe poststructuraliste şi psihanaliste ale teoriei feministe, împărtăşind cu dezbaterea anglofonă acelaşi angajament fundamental, şi anume contestarea reducerii la tăcere a vocilor feminine, neglijarea perspectivelor feministe şi subordonarea socială, politică şi economică a femeilor. Diferenţele de opinii cu privire ia natura subordonării sociale şi politice şi a modului în care i s-ar putea pune capăt constituie substanţa principală a discuţiei în teoria politică feministă.

S-ar putea crede că, deorece conceptele de dreptate şi egalitate sunt ţinte centrale ale cercetării în filosofia politică, nu mai este nevoie de o abordare feministă particulară. întrucât aproape întreaga dezbatere referitoare la aceste concepte a fost condusă de bărbaţi într-o lume dominată de bărbaţi, o întrebare serioasă este dacă felul în care ei înţeleg aceste concepte şi, în special, cum e să trăieşti într-o lume în care ele nu se aplică, poate să cuprindă pe deplin perspectivele femeilor asupra lor. Discuţiile bărbaţilor presupun că perspectiva lor masculină este neutră din punct de vedere al genului şi că domeniul de aplicare al unor astfel de concepte ţine de domeniul public. Niciuna dintre aceste ipoteze nu are în vedere posibilitatea ca anumite considerente să fie excluse imediat.

Să luăm în considerare situaţiile următoare. În discuţiile despre egalitate,

cât de des se începe cu observaţia că *inegalitatea* de gen face parte din însuşi ţesutul ordinii sociale şi economice, cauzată de felul în care este structurată lumea muncii? O ofertă care anunţă un ioc de muncă vacant, considerat neutru din punctul de vedere ai genului, presupune că solicitanţii vor fi capabili să lucreze de la ora 9 la 17, de luni până vineri, timp de 48 de săptămâni pe an. Asta impune imediat dificultăţi şi costuri discriminatorii asupra oricărei femei care are copii de vârstă şcolară sau mai mici. Presupunerea care se află în spatele felului în care este structurată ziua de lucru este una tradiţional masculină, potrivit căreia munca şi viaţa publică sunt domeniul bărbaţilor, în timp ce sfera domestică privată este domeniul femeilor. Când femeile lucrează în aceste condiţii, ceea ce e disponibil este foarte adesea un program part-time şi prost plătit; efectele discriminatorii se ramifică.

În discuţiile despre dreptate, se pleacă de ia ipoteza că modul în care ar trebui făcută distribuirea bunurilor sociale şi economice reprezintă principala idee ce trebuie luată în considerare. O abordare feministă ridică întrebarea dacă, în raport cu aspectele pe care le dezbat discuţiile despre dreptate, conceptul de *dreptate* este cel potrivit; poate că noţiunile de nevoie şi grijă sunt mai adecvate. De exemplu: solicitarea ca acele contribuţii aduse la bunăstarea individuală şi socială de către femei (sau de către altcineva) în sfera domestică să fie corect răsplătite nu a fost niciodată îndeplinită, „economia” nu ar fi capabilă să suporte povara. Statutul muncii domestice este proporţional cu refuzul de a permite chiar şi ideea de salariu pentru aşa ceva, cu excepţia cazului în care este vorba de îngrijirea caselor şi a copiilor *altora.*

Asta arată că *familia* este una dintre zonele de interes esenţiale în discuţiile despre egalitate şi dreptate. Cu toate că Rawls a recunoscut asta, a făcut-o mai degrabă din perspectiva exterioară, publică, în care o familie este o unitate socială, decât dintr-un punct de vedere intern, privat, potrivit căruia o familie este ea însăşi o structură socială complexă. În teoria liberală, problemele cu care se confruntă femeile cu privire la egalitate, libertate şi oportunitate sunt mascate de preocuparea pentru o viziune a vieţii private de familie care, aşa cum arată Alison Jaggar, „cuprinde şi protejează intimităţile personale ale căminului, familiei, căsniciei, instinctului matern, procreării şi creşterii copiilor” în maniere care militează împotriva drepturilor şi nevoilor femeilor.

Mai mult decât atât, tratarea familiei ca un depozitar al acelor aspecte ale vieţii – nevoi personale corporale şi emoţionale; prea amestecate şi greu de înregimentat, spre deosebire de orarele trenurilor şi mişcările de trupe – care nu se potrivesc unei viziuni despre ce este „cu adevărat important” (şi anume, nevoia domeniului public de raţiune, indiferenţă, judecată, managementul intereselor generale) contribuie la devalorizarea a ceea ce se întâmplă în cadrul familiei şi, prin urmare, promovează o degradare proporţională a statutului femeilor. Atâta vreme cât concepţia dominantă despre societate este predicată pe această structură, discuţia despre egalitate şi dreptate va continua să fie puternic denaturată.

Aceste remarci nu fac decât să sugereze importanţa şi amploarea unui aspect ai filosofiei feministe care depăşeşte spectrul politic. Un exemplu semnificativ este chestiunea prejudecăţii de gen în teoretizarea cu privire ia natura cunoaşterii. O importantă linie de gândire în această privinţă invocă ideea de „cunoaştere situată”, respectiv cunoştinţe a căror dobândire şi justificare sunt formate de circumstanţele subiectului cunoscător. Este uşor de apreciat modul în care o poziţie marginalizată în demersul de a dobândi şi aplica anumite cunoştinţe dezavantajează un subiect în relaţie cu cele cărora

li s-a acordat un loc privilegiat în acei demers; aceasta a fost şi rămâne în continuare situaţia în care se află femeile – în trecut, ii s- a refuzat dreptul la educaţie, accesul la laboratoare şi şcoli de medicină, profesiile bazate pe cunoştinţe, intrarea în forumuri în care ideile sunt expuse şi discutate: lista e lungă.

La prima vedere, asta poate părea să justifice includerea *in întregime* a perspectivelor feministe sub rubrica „filosofie politică feministă”, deoarece foarte multe dintre neajunsurile suferite de femei în privinţa obţinerii şi utilizării cunoştinţelor sunt rezultatul subordonărilor sociale, politice şi economice. Aceste subordonări constau în faptul că femeile nu sunt excluse doar de la educaţie, ci sunt considerate cu un intelect inferior şi având un handicap din pricina faptului că, din punct de vedere psihic, se lasă dominate de emoţii şi, fizic, de hormoni, graviditate şi slăbiciune, în general – o perspectivă masculină veche, ce susţine că femeile sunt create doar pentru a servi interesele bărbaţilor şi copiilor şi că sunt interesate în principal de probleme casnice sau fleacuri sociale, precum moda ori bârfa.

Aceste concepţii denigratoare au fost motivul standard pentru a le refuza femeilor şansa nu doar de a împărtăşi eforturile epistemice ale bărbaţilor, ci şi de a identifica şi articula modalităţile în care abordările masculine ale epistemologiei scot din discuţie perspectivele pe care le aduc abordările feministe. De exemplu, modul în care lumea este experimentată depinde de întâlnirea concretă dintre aceasta şi un subiect cunoscător; felul în care cineva interacţionează cu alţi oameni din punct de vedere moral şi în interpretarea stărilor lor intenţionale este format de personalitatea şi poziţia sa; prin urmare, experienţele, stilul de gândire şi răspunsurile emoţionale aduse de un subiect în problema dobândirii şi evaluării informaţiilor trebuie să fie considerate relevante. Pe baza a ceea ce poate fi descris ca natura *de gen* a trăsăturilor, comportamentului, limbii, identităţii şi experienţei putem considera plauzibil faptul că subiectivităţiie diferă într-o manieră suficient de semnificativă, încât sarcina epistemologiei să merite a fi înţeleasă priit prisma lor, alături de importanţa perspectivelor feministe, în îmbogăţirea teoriei politice şi morale. Nicio teorie a cunoaşterii nu poate lăsa deoparte aceste consideraţii, după cum nicio filosofie politică nu poate merge mai departe, pretinzând că toţi membrii unei societăţi politice împărtăşesc aceleaşi nevoi şi interese, în general masculine.

Filosofia feministă a apărut odată cu creşterea influenţei feminismului social şi politic în cea de-a doua jumătate a secolului XX şi este menită să fie o componentă majoră a întregii gândiri viitoare. Ceea ce impune interesul faţă de epistemologia feministă şi teoria valorilor este reuşita teoriei politice feministe în abordarea obstacolului fundamental către ambele. Această realizare reprezintă unul dintre cele mai importante progrese înregistrate în filosofie în ultima parte a secolului XX. Augurii sugerează că perspectivele feministe vor avea o poziţie de o importanţă fundamentală în istoria filosofiei secolului XXI, atunci când aceasta va ajunge să fie scrisă.

Nicio istorie a filosofiei analitice a secolului XX nu poate să nu menţioneze cel puţin câteva nume ale altor figuri semnificative, pe lângă cele discutate în textul principal de mai sus; un cercetător mai exuberant al perioadei şi al tradiţiei ar trebui să le investigheze. Următoarea listă este cât se poate de incompletă şi lipsită de o ordine anume.

Doi dintre cei care au adus contribuţii semnificative la filosofia limbajului, logica filosofică şi etică sunt Simon Blackburn şi John McDowell. O altă figură de seamă a celor trei domenii menţionate este David Wiggins; în filosofia limbajului, logica filosofică şi teoria cunoaşterii: Timothy Williatnson şi Christopher Peacocke. În filosofia morală şi istoria filosofiei: Bernard

Williams. În filosofia morală, juridică şi politică: Ronald Dworkin. În filosofia politică: Gerald „Jerry” Cohen. În filosofia limbajului, filosofia minţii şi epistemologie: Wilfrid Sellars. În filosofia limbajului şi logica filosofică: Crispin Wright. În filosofia morală şi politică: Thomas „Tim” Scanion. În filosofia limbajului şi a minţii: Robert Brandom. În filosofia limbajului, matematică, epistemologie, etică şi estetică: David Lewis. În filosofia minţii: Jerry Fodor. Marta Nussbaum, în filosofia socială, morală şi juridică. Peter Singer, în etică. Derek Parfit, în filosofia morală şi anumite aspecte ale metafizicii. În zone centrale ale filosofiei analitice, dar mai târziu un critic al ei: Richard Rorty. Ar putea fi alcătuită o listă lungă. Viitoarele liste scurte ar putea fi diferite de aceasta; dar, cu cea de faţă, în momentul când scriu aceste rânduri, puţini sunt cei care nu ar fi de acord.

413 Bertrand Russell, *Autobiografia lui Bertrand Russell,* introducere de Michael Foot, traducere din engleza şi note de Anca Bârbulescu, Humanitas: Bucureşti, 2018, p. 282. *(N.t.)*

414 Numele dat membrilor consiliului de administraţie al fiecărui colegiu, la Oxford, Cambridge si Trinity Coilege din Irlanda.

(N.t.)

413 Un argument transcendental este unul care consideră un X acceptat ca fiind adevărat şi examinează ceea ce trebuie, de asemenea, să fie adevărat ca o condiţie pentru ca X să fie adevărat. Este un argument care merge invers, ca să spun aşa, către condiţiile necesare ale X, Un exemplu banal ar fi următorul: tu citeşti aceste cuvinte, aşadar, putem şti că este adevărat că te-ai născut şi ai supravieţuit până acum, fiindcă altfel nu le-ai putea citi, (*N.a.*)

416 Vezi discuţia în Partea a 111-a, înainte de doctrina relaţiilor postulată de Bradley, pp. 372-374. *(N.a.)*

417 Pentru o versiune românească, vezi Bertrand Russeii, „Despre denotare”, traducere de M. R, Solcan, în A. Boboc şi 1, Roşea (coord.), *Filosofia contemporană in texte alese și adnotate,* partea a 11-a, Universitatea Bucureşti: 1990, *(N.t.)*

418 În toată lumea, oamenii au crezut în mod greşit că secolul XX s-a terminat pe 31 decembrie 1999. Deoarece nu a existat un an 0, primul an al erei noastre fiind 1 e. n., rezultă că ultimul an al oricărui secol se termină în 0; astfel, ultimul an al secolului al XlX-lea este 1900, iar ultimul an al secolului XX este 2000. Secolul XXI a început pe 1 ianuarie 2001. *(N.d.)*

419 Aceasta este părerea autorului articolului cu pricina, din *Stan foni Encyclopedid ofPhilosopky. (N.a.)*

420 Bertrand Russell, *Scrieri esenţiale*, voi, *2, Teoria cunoaşterii. Istoricul filosofiei, filosoful matematicii, epistemologul,* traducere din limba engleză de Dan Crăciun, Vellant, Bucureşti: 2019, p. 170. *(N.t.)*

421 Lucrare apărută în limba română cu titlul *Cunoaşterea lumii exterioare ca târâm de aplicare a metodei ştiinţifice în filozofie*, traducere din engleză de D, Stoianovici, Humanitas, Bucureşti: 2013. *(N.t.)*

422 Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, traducere din limba engleză de Mihai Ganea, studiu introductiv de Mircea Flonta, ALL$_h$ Bucureşti: 2004, p 1. *(N.t.)*

423 Pentru o prezentare mai amplă a acestor propoziţii, vezi Bertrand Russell, *Cunoaşterea lumii exterioare*, Prelegerea a 11-a, „Rolul de căpetenie al logicii în filozofie[11], pp, 65—67. *(N.t.)*

424 ***Grayling,*** *Russell, Filosofie, minte şi ştiinţă,* ***p- 65.*** *(N.t.)*

425 *Ibidem,* Prefaţă, p. 11. *(N.t.)*

426 În *London Revicw ofBooks* din 18 septembrie 1980, Michael Dummett spune: „Când volumul de traduceri al lui Geach şi Black a apărut prima dată în 1952, cu excepţia *Fundamentelor aritmeticii,* nu exista mai nimic de Frege în limba engleză... volumul lor, cu selecţia de articole şi fragmente din alte cărţi, a făcut, aşadar, un imens serviciu, punând la dispoziţia cititorilor de filosofie o mostră reprezentativă din scrierile lui Frege[14]. *(N.d.)*

427 Michael Dummett, *Originile filosofici dndliticc$_y$* traducere de loan Biriş, Dacia, Quj-Napoca: 2004, p, 14, *(N.t.)*

428 *Ibidem,* ***p. 15.*** *(N.t.)*

429 Lucrare apărură în limba română cu titlul *Fundamentele aritmeticii.* O *cercetare logico – ma tema ti ai asupra conceptului de număr*, traducere din germană, cuvânt înainte, note şi tabel cronologic de Sorin Vieru, Humanitas, Buureşti: 2000, *(N.t.)*

430 Observaţi că legea non-contradicţiei este echivalentă cu legea terţului exclus, „Totul este fie A, fie non-A”; acest lucru poate fi demonstrat de teoremele De Morgan, Vezi Apendicele despre logică. *(N.a.)*

431 „Este”, menţionat ca predicaţie, ne aminteşte să ţinem cont de distincţia dintre el şi „este[14], ca identitate: primul „este'[£] spune că ceva are o anumită proprietate, precum în „mingea este rotundă[11], pe când „este[4£] ca identitate, precum în „x este x”, „jane Austen este autoarea cărţii *Mândrie şi prejudecata”,* spune că lucrurile la care se face referire înainte de cuvântul „este'[£] şi după ei sunt unul şi acelaşi lucru. În vorbirea colocvială, a spune despre unul sau mai multe lucruri câ sunt identice este ambiguu între „sunt unul şi aceiaşi lucru'[£] şi „arata exact la fel, sunt perfect similare[11]; prima variantă este cea intenţionată atunci când se discută despre „«este» ca identitate[1']. *{N.a.)*

432 Putem presupune că membrii Crupuiui Bloomsbury puteau face economii având prieteni

„frumoşi[11], *(N.a.)*

433 G.E. Moore, *Principia Ethica*, ediţie revizuită, versiunea în limba română de Aiin Zăbavă, cu un controi ştiinţific de Dan Cârlan, Editura DU Style, Bucureşti: 1997, Capitolul 1, par. 10, pp. 115-116. *(N.t.)*

434 *îbidem,* par. 9, p. 113. *{N.t.)*

435 *îbidem,* par. 7, p. 112. *{N.t)*

436 Aceste remarci nu sunt, evident, destinate să constituie un acord cu Berkeley, ale cărui opinii necesită o combatere ceva mai detaliată: vezi Grayling, *Berkeley: The Central Arguments* (1986). *(Na.)*

437 A. C. Grayling, *Wittgenstein*, traducere din engleză de Gheorghe Ştefanov, Humanitas, Bucureşti: 1996, Capitolul 1, „Viaţa şi personalitatea[11], p. 17. *(N.t)*

438 *Idem. {N.t.}*

439 *îbidem*, p. 24. *{N.t)*

440 Ludwig Wittgenstein, *Tmetatus Logico-Philosophicus,* traducere, cuvânt introductiv şi note de Alexandru Surdu, Humanitas, Bucureşti: 1991, Prefaţă, p. 35. *(N.t.)*

441 *îdem. {N.t.)*

442 *îbidem*, prop. 7, p. 124. *{N.t.)*

443 Ludwig Wittgenstein, *Scrisori despre Tractata* *t* **selecţie şi traducere din limbile germani şi engleză, cu studii introductive de Cătălin Cioabă şi Andreea Eşanu, Humanitas, Bucureşti: 2012, „Scrisori către Bertrand Russell", p. 98. *(N.t.)***

444 Wittgenstein. *Tmctatus Logico-Philosophicus,* prop, 6.53, pp. 123—124, *(N.t.)*

445 *îbidem*, prop. 6.522, p. 123. *{N.t.)*

446 Wittgenstein, *Scrisori despre Traetatus,* „Scrisori către Ludwig von Fiecker", p, 169. *{N.t.)*

447 ***Wittgenstein.*** *Tractatus Logico-Philosophicus, p.* ***124,*** *(N.t)*

448 *îbidem,* ***p. 55.*** *{N.t)*

449 *îbidem*, p. 44. *{N.t.)*

450 *îbidem,* ***p. 61.*** *{N.t.)*

451 *îbidem,* ***p. 42.*** *{N.t.)*

452 *îbidem,* ***p. 42.*** *{N.t.)*

453 *îbidem,* ***p. 56.*** *{N.t.)*

454 David Hume, *op. cit.,* p. 225. *{N.t.)*

455 „Semnificaţie şi verificare", traducere de Constantin Stoenescu, în Moritz Schlick, *Formă si conţinut: o introducere în gândirea filosofică,* traducere de AngelaTeşileanu, Mircea Flonta, Constantin Stoenescu, Pelican, Giurgiu: 2003, p. 204. *{N.t.)*

456 *îbidem,* ***p. 203.*** *{N.t.)*

457 Aceasta este „con trapozi ti va" lui „Toţi corbii sunt negri": (x)(Rx Bx) şi (x)(-iBc -iR) sunt logic echivalente. *{N.a.)*

438 Barmen a fost locul faimoasei Declaraţii Barmen din 1934, promovată de Karl Barth, respingând concepţiile despre religie bazate pe rasă ale nazismului, în special antisemitismul. *{N.a.)*

439 O jumătate de secol mai târziu, Quine, pe arunci foarte bătrân şi un aristocrat al filosofiei, a vizitat din nou Praga, la invitaţia filosofilor de acolo, şi a fost luat de gazdele sale încântate într-o călătorie cu maşina, să vadă casa în care locuise Carnap. Când maşina a tras în apropierea ei, Quine a aruncat o privire pe geam şi a spus: „Nu-i asta casa", Consternarea filosofilor praghezi, conform cuiva care a fost prezent în ziua aceea, a fost mare. *{N.a.)*

460 W. V. Quine, „Omagiu lui Carnap", în Rudolf Carnap, *Vechea şi noua logică: Carnap prin el însuşi,* traducere, note şi comentarii de Alexandru Boboc, Paideia, Bucureşti: 2001, p. 211. *{N.t.)*

461 În original, în ib, engleză *A Moving Van.* Joc de cuvinte bazat pe grafia similară a numelui propriu Van şi a substantivului comun „van" (camionetă, dubă). *{N.t.)*

462 Decenii mai târziu, în onoarea lui Quine a fost pregătit un *Festsckrifi* [volum omagial], iar vechiul său prieten şi coleg Burton Dreben a ales să scrie despre dizertaţia doctorală a acestuia. A descoperit în ea ceva ce nu putea înţelege şi, ca urmare, i-a scris lui Quine despre asta. Quine a realizat că nici el nu putea să înţeleagă şi i-a scris înapoi: „Mintea subdoctorală este de neînţeles", Există o poveste similară şi despre poetul T.S, Eli of, care a scris o teză de doctorat, Ia Oxford, despre filosofia lui FH. Bradley, Când i s-a sugerat, ia multă vreme după aceea, să o publice, a recitit-o şi a descoperit câ nu putea să înţeleagă o iotă din ea, A,J. Ayer afirma că, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, pe când zăcea răpus de febră în Sieria Leone (fusese trimis acolo ca ofiţer de informaţii), I-a înţeles pe Kant, dar când s-a însănăroşit a descoperit că uitase ceea ce credea că înţelesese. Aceste anecdote arată că, uneori, intuiţia filosofică apare in momente de intensă imersiune în gândirea unei probleme, dar intuiţiile pot fi greu de decodat după ieşirea din respectiva stare mentală. *{N.a.)*

463 Quine, „Omagiu lui Carnap", *op. eit.* *t* **p, 213. *{N.t.)***

464 În vorbirea obişnuită, „intenţia" cu „ţ" înseamnă „cu scop", pe când în filosofie înseamnă „îndreptat către" şi priveşte relaţia dintre gândul din mintea unei persoane şi lucrul ia care se gândeşte ea, Astfel, când cineva se gândeşte la un X, spunem că gândul are drept scop X; şi, prin urmare, spunem că toată gândirea are conţinut intenţional sau „referire"- adică, este întotdeauna despre ceva. „Intensional" cu „s" are legătură cu semnificaţia. Diferenţa între intensie şi extensie este aceeaşi ca aceea dintre sens şi referinţă şi este analoagă distincţiei gramaticale dintre conotaţie şi denotaţie. *{N.a.)*

465 Exemplul amuzant şi nimerit cu „posibilul om gras" apare într-o lucrare din volumul lui Quine *From a Logical Point of View* (1953); rifiul acestei cărţi provine de la refrenul al unei melodii calypso, făcută celebră de Harry Belafonre, „From a logical point of view / Always marry a woman uglier than you". *{N.a.)*

466 Wiiiard Van Orman Quine, „Două dogme ale empirismului'[1], în *Epistemologie. Orientări*

contemporane,* selecţia textelor, comentarii şi bibliografie de di. Ilie Pârvu, Editura Politică, Bucureşti: 1974, p. 33. *{N.t.)

467 *îbidem,* ***p. 35.*** *{N.t.)*

468 *îbidem,* ***p. 42.*** *{N.t.)*

469 *îbidem,* ***p. 53.*** *{N.t.)*

470 **Karl R. Popper, „Ştiinţa: Conjecturi şi infirmări”, traducere de Constantin Stoenescu, în *Conjecturi şi infirmări. Creşterea cunoaşterii ştiinţifice,* traducere de Constantin Stoenescu, Dragan Stoianovici, Florin Lobonţ, Trei, Bucureşti: 2001, p. 55. *{N.t.)***

471 **Karl R, Popper, „Problema demarcaţiei”, traducere din limba engleză de Alexandra Staneiu, în Popper, *Filosofie socială şi filosofia ştiinţei,* Antologie editată de David Miller, traducere de Alexandra Ungureanu, Brânduşa Palade, Cheorghe Flonta,**

Constantin Stoenescu, Sorina Neculaescu, Marc-Valentin Ulieriu, Dragos Olam şi Cristina Moi sa. Trei, Bucureşti: 2000, pp. 131 – 132. *(N.t.)*

472 **Karl. R. Pop per. *Logren cercetării** traducere de Mire ea Flonta, Alexandru Surdu şi Erwin Tivig, scudiu introductiv şi note de Mircea Flonta, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. Bucureşti: 1981. p. 84. *(N.t.)***

473 **Ludwig Wittgenstein, *Cerretări filosofice,* traducere din germană de Mircea Dumicru şi Mircea Flonta. in colaborare cu Adria n-Paul Iliescu, H umani tas, Bucureşti: 2004, Prefaţă, p. 86. *[N.t.)***

474 *Ibidem,* ***p. 214.*** *(N.t.)*

475 *Ibidem,* ***p. 230.*** *{N.t.)*

476 ***Ibidem.* pp. 91-92. *{N.t.)***

477 *tindem,* ***p. 158.*** *{N.t.)*

478 ***Ibidem.* p. 104. *{N.t.)***

479 ***Ibidem,* pp. 132-133. *{N.t.)***

480 *Ibidem.* ***p. 199.*** *{N.t.)*

481 **Ludwig Wittgenstein, *Despre certitudine,* craducere din limba germană de Ion Giurgea. în colaborare cu Mircea Flonta, Huma ni tas, Bucureşch 2013, Par. 204, p. 77. *(N.t.)***

482 ***ibidem,* p. 99. *{N.t.)***

483 ***Ibidem.* p. 69. *{N.t.)***

484 **Criticii spun că această abordare vizează foarte adesea doar puţin mai mult decât despicarea firului în patru a scolasticilor, iar efectul ei a fost să facă din nou fi loso fi a eso ferică, apanajul unor aleşi sau al iniţiaţilor, excluzându-i pe mulţi dintre cei care ar putea fi interesaţi să urmărească şi chiar să contribuie la dezbateri despre adevăr, semnificaţie, minte, raţiune, cunoaştere şi bine. Au dieptate. Orizonturile tehnice ale filosofiei necesită precizie şi nuanţe: atingerea lor fără obscurantism este Întotdeauna binevenită.**

(Nn.)

483 Roman apărut in limba română cu titlul *Raţiune si simţire. [N.t.)*

486 **Ayer, unui dintre profesorii de la Oxford ai acestui autor, nu a fost mândru de *The Foundations ofEmpirical Knouledge,* pe care a scris-o in 1940 la Caterham Barracks, în timp ce se pregătea să devină ofiţer in Welsh Cuards. Dar a simţit că Austin nu reuşise pe deplin să demoleze fenomenaiismul şi, în 1967, a publicat un răspuns interesant în revista *Synthese,* intitulat „Has Austin Refuted the Sense-Datum Theorv?'[4] *(Na.)***

487 **Í.L. Austin, *Cum sa faci. lucruri cu vorbe,* traducere din limba engleză de Sorana Comeanu, Paralela 45, Piteşti: 2005. p. 27. *(N.t.)***

488 ***Ibidem.* p. 92. *{N.t.)***

489 *Ibidem,* ***p. 95.*** *{N.t.)*

490 ***Ibidem,* p. 97. Vezi şi formularea lui Austin: „Am distins, astfel: actul locutoriu (...), acela care are o *semnificaţie|* actul ilocutoriu, care are o anumită *forţă* în spunerea a ceva: şi actul perlocutoriu, prin care am numit *obţinerea* unor efecte prin spunerea a ceva'[1], p. 112. *{N.t.)***

491 **PF. Strawson, „Despre referire[14], traducere de Alexandru Dragomii şi Mihail-Valentin Cernea, în Sorin Costreie, Mircea Dumitru, Gheorghe Ştefanov (editori). *Filosofi a limbajului – antologie de texte,* p. 102. Disponibil online htrps://www.scribd.com/document/333021130/Filosofia-Limbaiului-AntQlogie-de-Texte-Dratfsi-1raduse. *(N.t.)***

492 ***Ibidem.* p. 103. *{N.t.)***

493 **Autorul lucrării de faţă a scris o teză de doctorat la Oxford, sub supervizarea lui Strawson, care discută acest argument şi îl modifică, pentru a îndepărta principiul verificării implicite pe care se baza forma sa iniţială. O parte a acelei teze este publicată sub titlul *Tise Refiitation of Scepticism* (1985), iar temele ei sunt dezvoltate mai departe in *Scepticism and the Possibi/ity of Knowledge* (2008). *(Na.)***

494 **Lucrare apărută în limba română cu titlul *Limitele raţiunii Un eseu despre* Critica raţiunii pure *a lui Kant,* traducere din engleză de Valentin Cioveie, H umani tas, Bucureşti: 2003. *(N.t.)***

493 Keith S. Donellan, „Referinţa şi descripţiile definite[14], traducere de Gheorghe Ştefanov, în Costieie, Dumitru, Ştefanov (editori), *op. cit,* pp. 120—121. *(N.t.)*

496 ***Ibidcm.* pp. 125-126. *(N.t.)***

497 ***Ibidem.* pp. 127-128. *(N.t.)***

498 **Saul A. Kripke, *Numire şi necesitate,* traducere de Mircea Dumitru, .AII Educaţional, Bucureşti: 2001, Prelegerea 111: 29 ianuarie 1970, p. 107. *[Nt.)***

499 ***Ibidem.* Pielegerea I: 20 ianuarie 1970, p. 47. *(N.t.)***

500 ***Ibidem,* pp. 105-106. *(N.t.)***

501 **Ceva asemănător unei teorii cauzale a referinţei a fost susţinut de John Stuarc Mili, care a vorbit despre nume ca având ..denotaţie, dar nicio conotaţie[11]. Modul său de a pune problema nu este cel mai nimerit, pentru că. in multe limbi, numele au co notaţii – chiar şi în engleză: „ Irene'[1] înseamnă „pace[44], „Agatha[44] înseamnă „bun[1'] şi aşa mai departe –, dar, desigur, cono taţii le nu sunt „semnificaţia[44]**

numelui. *(Na.)*

502 Wittgenstein, *Cercetări filosofice,* par. 201, p. 200. *(N.t.)*

503 Selllars a fondat ceea ce este cunoscut in mod informai ca ..Şcoala de filosofie Pittsburgii[14] de la Universitatea din Pittsburgh, unde colegii săi Robert Brandon şi John McDowell s-au numărat printre mulţi alţii de acolo şi din alte părţi care au fost inHuenţaţi de gândirea lui. *(Na.)*

504 Să îeţinem din nou că este vorba despre termenul „intenţional[44] cu „t[44] – de la *a intenţiona,* in sensul literal de *a fi îndreptat către* (noi folosim în mod colocvial ..a intenţiona[44] ca însemnând „ a hotărî sau a decide să facem ceva[41], dar sensul său literal este *a te îndreptă catre* sau *a te concentrat pe). (Na.)*

505 Franz Brentano, „Psihologia din punct de vedere empiric[44], Cartea a 11-a» cap. 2, par. 125, traducere de Ion Tănăsescu, in *Conceptul de intenţionalitate la Brentano: origini şi interpretări. Antologie*, selecţia textelor şi coordonarea terminologică de Ion Tănăsescu, traducere de Paul Batogh, Radu Mihail Oancea, Bogdan M. Popescu, Gianino Stănescu, îon Tănăsescu şi Bogdan fătaru-Cazaban, Paideia, Bucureşti: 2002, p. 39. *(N.t.)*

506 'Tilomas Nagel, *Veşnice întrebări,* traducere şi adnotare de Germina Chiroiu. ALL. Bucureşti: 1996, „Cum e oare să fii liliac?'[4], p. 165. *(N.t.)*

507 *Ibidem.* p. 168. *(N.t.)*

508 *Ibidem.* pp. 174-175. *(N.t.)*

509 în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, filosoful analitic R.M. Hare a fost trei ani prizonier într-un lagăr japonez şi s- a spus că a formular un „ghid pentru viaţa in cele mai aspre condiţii'[4], pe care însă nu l-a publicat niciodată, păstrând un interes strict pentru investigării metaetice pana spre sfarsitul carierei» contribuind la dezbateri despre avort» sclavie si drepturile omului.
(N.a.)

51Q „Războiul ciudat” reprezintă perioada de şapte iu ni (septembrie 1939 – aprilie 1940) care a urmat după invadarea Poioniei de către Cer mania nazistă» marcată de foarte puţine operaţiuni militare» Ia începutul celui de-ai Doilea Război Mondial. A mai fost numit şi „războiul caraghios”. *(N.t.)*

511 G.E.M, Anscombe» „Filosofia morală modernă”, traducere de Camil Golub, în Valentin Mureşan (editor), *Filosofia, morală a tui R. M. Mane: teorie şi aplicaţii,* Paideia, Bucureşti: 20 0ó, p. 49Ó. *(N.t.)*

512 *Ibidem, **p. 509.** [N..t)*

513 *Ibidem,* p. 507. *{N.t)*

514 *Ibidem»* p. 509. *{N.t)*

515 Aiasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute,* traducere din engleză de Catrinel Pieşu» Humanitás, Bucureşti: 1998, p. 229. *(N.t.)*

516 *Ibidem,* p. 262. *{N.t)*

517 John Rawls, *O teorie a dreptăţii*, ediţie revăzută, traducere de Horia Tărnovanu, Editura Universităţii „Alexandru loan Cuza[1], Iaşi: 2011, p.32. *{N.t.)*

518 *Ibidem, **p. 33.** {N.t)*

519 *Ibidem,* p. 354. *{N.t)*

520 *Ibidem, **p. 75.** {N.t)*

521 *Ibidem,* p. 354. *{N.t)*

522 *Ibidem, **p. 73.** {N.t)*

523 *Ibidem, **p. 93.** {N.t)*

524 *Ibidem, **p. 29.** {N.t)*

525 *Ibidem, p. 75. {N.t)*

526 Robert Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*, traducere din engleză de Mircea Dumitru, Humanitás, Bucureşti: 1997, p. 35. *{N.t.)* 527*Idem. (N.t.)*

523 Idem. {N.t.}

529 *Ibidem, **p. 212.** {N.t.)*

530 *Ibidem, **p. 35.** {N.t)*

531 *Ibidem, **p. 75.** {N.t)*

532 *Ibidem,* pp. 198-200. *{N.t)*

533 *Ibidem,* p. 209-210. *{N.t)*

FILOSOFÍA CONTINENTALĂ

Eticheta „filosofie continentală” – incorectă, după cum am menţionat la începutul acestei părţi, dar consacrată prin utilizare – este un termen-umbrelă pentru o serie de direcţii foarte diferite:fenomenologie, existenţialism, hermeneutică, teorie critică, psihanaliză, structuralism, poststructuralism, deconstrucţie, marxism, arheologie conceptuală şi abordări ale ştiinţei, minţii, vieţii şi problemelor feministe, folosind resursele diverselor mişcări de gândire precedente.

Figurile majore ale filosofiei continentale în prima jumătate a secolului XX, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty şi Sartre, se angajează în ceea ce filosofii analitici ar recunoaşte drept filosofie. Metodologia folosită se situează în continuarea celei utilizate de Kant şi Hegel, cel din urmă oferind de departe cea mai semnificativă prezenţă ca fundal. Acest lucru marchează principalul punct de divergenţă cu filosofía analitică, ale cărei abordări şi interese

determinate de logică şi de o atitudine respectuoasă faţă de ştiinţă au condus la conturarea unui set de subiecte care, pe parcursul timpului, s-au îndepărtat tot mai mult de cele interesante pentru filosofii continentali, o situaţie care a devenit mult mai evidentă în cea de- a doua jumătate a secolului.

În această ultimă perioadă, opera unora dintre aceia ale căror nume ies în evidenţă – Gadamer, Deleuze, Ricoeur, Foucault, nu însă şi Habermas – devine mai puţin recognoscibilă ca filosofie din punct de vedere analitic, iar aceşti scriitori se îndepărtează la fel de mult unii de alţii în preocupările lor, cum o fac şi faţă de filosofii analitici. întrebarea dacă ceea ce fac unii dintre aceşti scriitori este „filosofie" sau nu – unii spun nu, alţii zic că este o extindere a ceea ce înseamnă filosofía – poate secundară, deşi pentru autorul unei istorii a filosofiei ea ridică ezitări referitoare la cine să fie inclus şi pe cine să excludă, având în vedere că lucrarea pe care o ţineţi în mână este în mod specific o istorie a *filosofiei.* Cum răspund la această provocare se vede în cele ce urmează. Este totuşi adevărat că unele dintre aceste figuri practică mai degrabă o *metodă*, decât *să expună şi să justifice un punct de vedere*, aceasta fiind o procedură standard în filosofía analitică – deşi, desigur, există idei încorporate în metodele practicate, pentru că nicio procedură umană nu este lipsită de presupoziţii şi (chiar dacă indirect) de scopuri.

Principalul motiv pentru care filosofii analitici acordă atât de puţină atenţie filosofiei continentale trebuie recunoscut făţiş. Aceştia sunt impacientaţi din cauza (în cazul cel mai bun; în cazul cel mai rău, dispreţuitori faţă de) – şi aici voi ilustra această idee – a ceea ce ei consideră drept ab/uzuri şi con/fuziuni ale limbajului, datorate neologizării neexplicate, ambiguităţii deliberate şi supraîncărcării lui, atenuarea sau golirea de semnificaţii (folosirea virgulei este un procedeu comun, ca mai sus; o formă de „falus/ie") pare impresionistă şi alunecoasă, iar neclaritatea – o mască pentru neclaritatea gândirii sau, chiar mai rău, o pretenţie de profunzime. Unii scriitori continentali vor susţine că limbajul însuşi *este* problema şi că aceste trucuri sunt menite să demonstreze asta. Există un argument care trebuie declarat aici, în văzul tuturor: în cazul în care cadrele conceptuale induc în eroare din pricina unor interese ascunse sau rădăcini ori ipoteze părtinitoare – necunoscute chiar şi celor care caută să le critice, probabil –, acesta este un fapt foarte important şi necesită clarificare şi îndreptare. Dacă tot ceea ce este disponibil ca remediu este tachinare şi joacă, glumă şi simulare, ne vom afla într-o situaţie dificilă. Dacă se pretinde că limbajul (şi, prin urmare, gândul pe care căutăm să-î transmitem prin intermediul lui) este în mod ireductibil şi iremediabil amăgitor, înfundat definitiv cu cadavrele convingerilor şi presupoziţiilor trecute, arunci un anunţ în acest sens s-ar putea să pară că este o aventură unică – deşi asta aduce cumva cu o problemă cretană: dacă afirmaţia este adevărată, avem motive să nu o acceptăm!^

Cearta dintre tradiţia filosofică analitică şi cea continentală este ea însăşi un subiect de reflecţie atât filosofică, cât şi sociologică şi istorică. Exemple de evoluţie în natură arată că, pe măsură ce diviziunile se amplifică, toate căile de întoarcere ajung să fie blocate. Într-un anumit sens, nu contează: până la urmă, e loc pentru toată lumea sub soare. În altul, este o situaţie nefericită, dat fiind că, după cum vom vedea, există o problemă de mare interes şi importanţă filosofică în ceva ce trece sub numele de filosofie continentală.

Din cauza diversităţii de subiecte tratate sub această etichetă şi pentru că nu este uşor în toate cazurile să dăm o descriere clară şi concisă a punctelor lor principale, voi proceda, ca şi în secţiunea despre filosofia analitică, făcând

uneori referire la gânditori şi alteori la teme.

HUSSERL (1859-1938)

Edmund Husserl este inventatorul „fenomenologiei" – studiul naturii fundamentale a conştiinţei şi experienţei subiective – având o influenţă majoră asupra următorilor trei filosofi discutaţi aici.

Născut la Prossnitz, în Moravia, pe atunci parte a Imperiului Austro-Ungar, într-o familie evreiască din clasa mijlocie, Husserl a dovedit de mic un talent pentru matematică şi s-a înscris la Universitatea din Leipzig, pentru a o studia alături de fizică şi astronomie. Deşi a audiat acolo prelegerile lui Wilhelm Wundt, cea mai mare influenţă asupra sa a avut-o prietenia cu viitorul preşedinte al Cehoslovaciei, Thomas Masaryk, un student pasionat de filosofie, care l-a încurajat să-i citească pe empiriştii britanici. Masaryk l-a convins şi să se convertească la protestantism. După mutarea la Universitatea din Berlin, Husserl a fost studentul matematicianului Karl Weierstrass, care i-a trezit interesul pentru fundamentele matematicii şi l-a introdus în opera lui Bernard Bolzano (1781-1848), a cărui *Teorie a ştiinţei* (1837) a plantat o serie de idei care au dat roade, mai târziu, în propria gândire a lui Husserl.

Pentru teza de doctorat, Husserl a mers la Viena, scriind despre analiza matematică, dar participând la cursurile de psihologie ale lui Franz Brentano. Subiectul tezei sale de abilitare, susţinută la Universitatea din Halle, a scos în evidenţă schimbarea pe care o produsese Brentano; era „Despre conceptul de număr: analize psihologice". Unul dintre examinatorii săi a fost Georg Cantor, matematicianul care a inventat teoria mulţimilor. Husserl a primit un post de lector la catedra de filosofie de la Halle, în 1887, iar patru ani mai târziu a publicat prima lui carte, o dezvoltare a tezei sale: *Filosofia aritmeticii: investigaţii psihologice şi logice.*

Recenzia pe care Gottlob Frege a făcut-o acestei cărţi pare să fi fost un punct de cotitură pentru Husserl. Frege l-a criticat pentru faptul că a tratat toate cuvintele, conceptele şi obiectele ca „idei", dar cu definiţii diferite ale „ideii", în contexte diferite; pentru tratarea „obiectelor", uneori ca subiective, iar alteori nu; pentru că a pretins o origine psihologică a conceptelor abstracte; şi pentru că a pretins că două idei pot să rămână numeric distincte atunci când toate proprietăţile care le diferenţiază au fost îndepărtate. Nu se ştie dacă asta este sau nu ceea ce l-a făcut pe Husserl să devină ulterior la fel de antipsihologist ca şi Frege, însă lucrul acesta s-a întâmplat cu certitudine.

În 1901, la scurt timp după apariţia primului volum al *Investigaţiilor logice*, Husserl a acceptat un post la Universitatea din Gottingen, pe atunci cel mai important centru de cercetare în domeniul matematicii din lume. l-a avut colegi pe Felix Klein, David Hilbert şi pe Ernst Zermelo, iar printre studenţii săi s-au numărat Paul Bernays şi Hermann Weyl. Acesta din urmă, inspirat de Husserl, a căutat să încorporeze teme fenomenologice în lucrările sale de fizică. În următoarele trei decenii, mai întâi la Gottingen şi apoi la Freiburg, ideile lui Husserl au urmat calea lor evolutivă distinctă, mai ales începând din 1905, când a ajuns să fie convins că fenomenologia trebuie să fie o formă de idealism transcendental în sensul kantian. Deoarece ideile lui s-au dezvoltat în timp, următoarea schiţă se concentrează asupra conceptelor cel mai strâns asociate acestora.^

În experienţa obişnuită şi în investigaţiile noastre ştiinţifice, naturaliste asupra lumii, suntem conştienţi de lucruri şi situaţii din afara noastră şi chiar din interiorul nostru – o mâncărime, o durere, o senzaţie de foame. Aceasta

este „atitudinea naturală”. Fenomenologia nu investighează aceste probleme. Ea investighează *conştiinţa* însăşi. A te concentra exclusiv asupra naturii conştiinţei presupune o „reducţie”, o retragere a atenţiei de la tot ceea ce nu este conştiinţa însăşi, astfel incât doar ea să fie examinată. Facem asta prin *epoche,* suspendarea atenţiei de la tot ce nu este conştiinţa însăşi, prin „punerea între paranteze” a tuturor consideraţiilor conţinutului reprezentaţional al conştiinţei sau a ceea ce are legătură cu el. „Punerea între paranteze” nu este o negare a realităţii lucrurilor, ci o metodă de a le ţine temporar în suspensie, astfel încât să nu distragă atenţia de la trăsăturile invariante ale conştiinţei, care reprezintă ceea ce reducţia fenomenologică încearcă să facă vizibil. Aceasta marchează o distincţie clară între psihologie, ca ştiinţă empirică, şi fenomenologie, ca ştiinţă „pură”, în sensul kantian; altfel spus, ca ştiinţă care se preocupă doar de natura şi condiţiile conştiinţei ca atare, absolvită de orice consideraţii a ceea ce reprezintă sau cu care are legătură.

În percepţie, privirea noastră este îndreptată spre exterior, asupra lucrurilor. În reflecţie, privim în interior, la experienţa însăşi: „înţelegem experienţa trăită subiectiv în care (lucrurile) devin «conştiente» pentru noi”. Husserl foloseşte noţiunea de „intenţionalitate” a lui Brentano pentru a descrie caracterul acelei „experienţe trăite” sau al conştiinţei. Prin intermediul reducţiei şi al *epocbe*, noi ne concentrăm asupra caracterului intenţional al conştiinţei – nu asupra a ceea ce actele conştiinţei intenţionează în afara lor. Dar acesta nu este pasul final. Pentru a ajunge la structura fundamentală a conştiinţei însăşi este necesară o altă reducţie, cea „eidetică” *(eidos* înseamnă „esenţă”). Aceasta dezvăluie baza *a priori* a experienţei trăite pure, esenţa ei, condiţiile invariante şi necesare care constituie conştiinţa ca atare. O tehnică ce vizează atingerea acestui obiectiv este „variaţia imaginară”, permutarea variaţiilor posibile ale experienţei pentru a descoperi ceea ce rămâne neschimbat pe durata acestora. Inspectarea caracterului intenţional al conştiinţei arată că activitatea conştiinţei – *noesis* – este îndreptată asupra conţinutului activităţii, *noema* – încă o dată: aceasta nu e nimic altceva decât conştiinţa însăşi; obiectele normale şi presupus externe ale intenţiei au fost puse între paranteze. Variaţia imaginară ar putea, prin urmare, să fie construită ca *noesis* acţionând asupra *noema.*

Ceea ce dezvăluie metoda fenomenologică, potrivit lui Husserl, este că în timp ce din „atitudinea naturală” lumea pare a fi dată şi preexistentă, când întoarcem privirea şi ne uităm la însăşi experienţa noastră, vedem că lumea este prezentă „pentru noi”, adică e legată de subiectivitatea conştiinţei. Ne ajută să ne amintim teza lui Kant, conform căreia felul în care ne apare lumea este o funcţie a modului în care o experimentăm; din punctul său de vedere, modalităţile noastre senzoriale şi ap ara ml nostru de concepte *a priori* structurează şi organizează datele brute ale experienţei în lume. Pentru Husserl, întrebarea la care trebuie să răspundem este: Cum e posibil ca o lume concepută ca independentă să-şi aibă originea „în **noi” >536**

Problemele cu care se confruntă proiectul încep destul de curând să devină vizibile. Cum este posibilă intersubiectivitatea, de vreme ce condiţiile fundamentale ale „experienţei trăite” sunt atât de profund subiective? Cum stau lucrurile cu inconştientul? Cum rămâne cu experienţa întrupării, care este greu de explicat chiar şi în cele mai bune încercări de reducţie? Către sfârşitul carierei, Husserl a devenit convins că problema conştiinţei nu poate fi înţeleasă în mod solipsist, aceasta având o dimensiune esenţialmente comunitară. Astfel, el şi-a îndreptat atenţia către „lumea vieţii”, lumea aşa cum trăim în ea, înainte de a analiza şi teoretiza fie despre ea, fie despre experienţa noastră. Lumea vieţii este mediul social, politic, istoric în care

oamenii interacţionează şi comunică unii cu alţii.

Deşi cercetările sale mai timpurii par abstracte, Husserl credea că fenomenologia va dezvălui natura fundamentală ultimă a ceea ce psihologia empirică caută să investigheze şi, prin urmare, el a avut mereu în vedere un scop practic. A considerat proiectul fenomenologiei o nouă ştiinţă şi a sperat că studenţii săi i se vor alătura în înfiinţarea ei; nu a făcut-o niciunul, nici măcar studentul şi asistentul său, Heidegger, a cărui dezertare (aşa cum a considerat-o Husserl) a fost o dezamăgire pentru el. Către sfârşitul vieţii sale – de pe poziţia unei persoane cu origini evreieşti, în Germania anilor 1930, Husserl a resimţit puternic efectele antisemitismului – a devenit tot mai convins că a nu înţelege bazele conştiinţei, şi a direcţiona toate eforturile înspre înţelegerea omenirii şi a vieţii exclusiv pe baza atitudinii naturale precipita lumea într-o criză. În Primul Război Mondial pierduse un fiu; acum, la Freiburg, trebuia să se mute din propria casă, pentru că originea sa evreiască nu- i mai permitea să rămână în suburbia în care locuise. La înmormântarea lui au participat puţini oameni; Heidegger, membru al Partidului Nazist, nu a participat la funeralii, motivând mai târziu că fusese bolnav de gripă.

Fenomenologia a continuat să exercite o influenţă majoră în gândirea continentală, deşi nu în forma originală a „fenomenologiei transcendentale” a lui Husserl, ci mai degrabă sub forma „fenomenologiei existenţiale” asociate cu Heidegger, Merleau-Ponty şi Sartre, către care Husserl se îndrepta în ultimii săi ani, întrucât problemele lumii vieţii erau mai apăsătoare.

HEIDEGGER (1889-1976)

Martin Heidegger s-a născut la Messkirch, în Baden-Württemberg, în Germania, într-o familie catolică modestă. Preotul local l-a ajutat să meargă la şcoală la Freiburg şi Konstanz. La seminarul St. Conrad din Konstanz, Heidegger l-a avut ca îndrumător spiritual pe viitorul arhiepiscop de Freiburg Conrad Gröber. Gröber i-a dăruit un exemplar al lucrării lui Franz Brentano *Despre multipla semnificaţie a fiinţei la Aristotel* (1862), despre care Heidegger a spus că nu a înţeles-o la vremea aceea, dar care mai târziu a declanşat interesul pentru metafizică ce l-a făcut să scrie *Fiinţă şi Timp.*

Dar înainte de a se îndrepta spre filosofie, Heidegger a traversat un scurt moment ca seminarist iezuit, după care a mers să studieze teologia la Universitatea din Freiburg, trecând la filosofie după doi ani, în 1911. În 1915, a primit un post de lector la catedra de filosofie a aceleiaşi universităţi, la scurt timp căsătorindu-se cu una dintre studentele sale, Elfride Petri. Au făcut două nunţi, una catolică pentru el şi una protestantă pentru ea. Au avut doi fii şi căsătoria lor a durat toată viaţa, deşi Heidegger a avut o relaţie foarte mediatizată cu Hannah Arendt, pe vremea când aceasta i-a fost studentă la Universitatea din Marburg, după mutarea lui acolo, în 1923. A întreţinut o relaţie mult mai lungă – timp de câteva decenii – cu o altă studentă, Elisabeth Blochmann, care a făcut o carieră strălucită ca teoretician în domeniul educaţiei. Blochmann a fost prietenă cu soţia lui Heidegger şi se vede din corespondenţa lor că el şi soţia sa au avut un mariaj deschis, în care şi ea a avut două relaţii extraconjugale

În anii de dinaintea plecării la Marburg, Heidegger a fost apropiat de Husserl, lucrând ca asistent al său. Cei doi au discutat intens despre fenomenologie, iar Husserl a crezut că Heidegger avea să-i fie alături în dezvoltarea unei noi ştiinţe a conştiinţei. În 1919, Heidegger a rupt-o cu catolicismul, nu însă şi cu creştinismul şi, Ia scurt timp după aceea, a început un studiu detaliat al metafizicii lui Aristotel şi al comentatorilor scolastici. În

prelegerile sale de la Marburg, s-a distanţat de ideile lui Husserl, dar, cu toate acestea, i-a dedicat *Fiinţă şi timp.*

Husserl s-a pensionat de la catedra de filosofie a Universităţii din Freiburg în 1928 şi Heidegger s-a întors să-l înlocuiască. Cinci ani mai târziu, Heidegger a intrat în Partidul Naţional Socialist (Nazist) şi a devenit rector la Freiburg. A demisionat din funcţia de rector după un an, dar, în această scurtă perioadă de timp, a îndeplinit câteva dintre reformele educaţionale naziste cu ceea ce a fost descris drept „entuziasm". A rămas membru al partidului până în 1945, refuzând cererile foştilor studenţi de a-şi cere scuze sau de a condamna atrocităţile naziste. I s-a interzis să predea între 1945 şi 1951, dar în acest din urmă an i s-a acordat titlul de profesor emerit.

În anii 1930, în gândirea lui Heidegger s-a produs o schimbare, „Turnura", *die Kehre*, marcată printr-un interes faţă de estetică, manifestat mai ales faţă de poezie, în special faţă de poezia lui Hölderlin, dar şi de opera lui Nietzsche. A ajuns să vadă doctrina din *Fiinţă şi timp* în mod diferit şi, în parte ca răspuns la această tendinţă, în parte ca manifestare a unui proces de dezvoltare, Ia sfârşitul anilor 1930 a scris a doua sa lucrare majoră, *Contribuţii la filosofie.* Nu a publicat-o în timpul vieţii; a apărut în limba germană în 1988, la 12 ani după moartea sa, iar în traducere în limba engleză, la 23 de ani după moartea lui, în 1999.

Pe când era student la teologie Ia Universitatea din Freiburg, Heidegger l-a avut ca profesor pe Cari Braig. Braig era autorul unei cărţi intitulate *Despre fiinţă: o schiţă a ontologiei.* Prima întâlnire a lui Heidegger cu gândirea lui Husserl a avut loc la scurtă vreme după aceea, sub forma celor două volume ale lui Husserl, *Cercetări logice.* Ambii au determinat trecerea sa de la teologie la filosofie. Au mai existat şi alţi factori: în Franţa, Henry Bergson conferenţia şi scria despre timp, iar când Heidegger a ajuns să-l cunoască personal pe Husserl, au discutat despre interesul crescând al celui de-al doilea pentru conştiinţa timpului. Semnificaţia legăturii dintre timp şi fiinţă a fost evidentă pentru Heidegger încă de la inceput.

Dar aceste influenţe l-au făcut să creadă că întrebarea-cheie priveşte natura fundamentală a fiinţei însăşi. În *Metafizica,* Aristotel catalogase diferitele sensuri ale fiinţei: ca „adevărata", ca potenţialitate şi actualitate, ca substanţă, ca proprietate, ca existenţă pur mentală, ca esenţialitate, ca aparţinând unor entităţi dependente, ca legată de categorii – dar Aristotel afirma că dorea să cunoască *semnificaţia* fiinţei, esenţa ei, fiinţa *ca* fiinţă: „Se vorbeşte despre fiinţă in multe accepţii", scria Aristotel în *Metafizica,* „dar totdeauna cu privire la unul şi acelaşi principiu... deci e de datoria unei singure ştiinţe să cerceteze tot ce e fiinţă".^ întrebarea lui Heidegger era exact aceeaşi. El scria: „Mă frământa, într-un mod destul de nedefinit, această întrebare: dacă fiinţarea *[Seiende]* este folosită cu felurite semnificaţii, care este totuşi semnificaţia fundamentală, cea călăuzitoare? Ce înseamnă fiinţă [5««]?"-^ Considera că subiectul fiinţei fusese neglijat de filosofie pe temeiul că ea este fie indefinibilă, fie prea generală, dar fără o investigaţie a ei, noi nu am înţelege niciodată condiţiile care fac posibil în sensul cel mai general ca ceva *si fie.*

Punctul de pornire al lui Heidegger este ideea că un răspuns la întrebarea „Ce înseamnă Fiinţa" trebuie formulat luând în considerare modul în care se pune întrebarea şi, de asemenea, *la ce* – chiar mai sugestiv: *cui* – apare ea ca o întrebare. Ce sau cine este „Fiinţa căreia îi este adresată întrebarea"? Deşi s-ar părea că întrebarea referitoare la ce este Fiinţa ar trebui să fie întru totul generală şi ar trebui să ne comunice despre existenţa a orice oriunde, o fiinţă particulară este în mod constant prezentă de fiecare dată când se pune întrebarea, şi anume „fiinţa care pune întrebarea". Cercetarea acestei fiinţe

ar putea duce la o înţelegere a Fiinţei în general. Dar investigarea nu trebuie realizată în termenii obişnuiţi ai psihologiei, antropologiei sau (de exemplu) ai filosofiei carteziene, în schimb trebuie realizată fenomenologic, începând cu o conştientizare preteoretică indeterminată a existenţei-în-lume, scrisă astfel pentru a arăta că existenţa în chestiune nu este ceva separat de lume, împotriva ei sau într-o relaţie de tip subiect-obiect cu ea, ci ca fiind *în* şi *din* ea.

Fiinţa acestei existenţe este numită de Heidegger *Dasein*, în sens literal „faptul-de-a-fi-în lume" sau „existând"; un Dasein este o fiinţare, un concept care este primitiv şi *sui generis.* Heidegger avertizează împotriva identificării unui Dasein cu „o fiinţă umană" în sensul obişnuit al celui de-al doilea termen, dar, în căutarea clarificării, cineva ar putea concepe Dasein ca „pe o fiinţă (umană) văzută din punctul de vedere metafizic al conştientizării sale esenţiale a existenţei şi, mai mult decât atât, ca o conştientizare a existenţei în lume".

Dasein posedă *logos,* care nu trebuie înţeles în sensul obişnuit de raţiune sau limbaj, ci ca o abilitate sau capacitate de a colecta şi reaminti manifestările Fiinţei care constituie lumea. Când folosim o cazma, de exemplu, reţeaua de semnificaţii din care face parte cazmaua – în ce scopuri poate fi ea folosită, de ce este necesară pentru acele scopuri, de ce există acele scopuri însele şi aşa mai departe –, împreună cu toate celelalte manifestări de acest fel ale Fiinţei, constituie „lumea". Dasein este astfel un punct de întâlnire în care fiinţele ies din ascunzătoare şi îşi fac simţită prezenţa. Aceste două noţiuni, *de ieşire din ascunzătoare* şi de a fi *prezent,* sunt esenţiale pentru metafizica lui Heidegger.

Heidegger a preluat ideea lui Parmenide de *aletbeia* – în sens literal „starea de neascundere" şi, prin urmare, de „adevăr" – ca „dezvăluirea" sau „autoprezentarea" prin care fiinţele se manifestă. A considerat aceasta ca implicând faptul că sensul primar al „fiinţei" de la Aristotel încoace este aşadar „prezenţa" – dezvăluirea arată ceea ce este *prezent* atât în sensul de „a nu fi absent", cât şi în sensul de „in acest moment" –, de unde şi legătura cu timpul. Într-adevăr, conexiunea cu timpul este fundamentală; pentru că Dasein-ul este „întins" între naştere şi moarte, fiind „aruncat în lume" la un moment dat în istorie, confruntat cu o gamă de posibilităţi din care el trebuie să aleagă în aşa fel încât să existe în mod „autentic", deşi deosebit de relevantă pentru atingerea autenticităţii nu este o posibilitate, ci o inevitabilitate – inevitabilitatea morţii, pentru că ea subliniază individualitatea Dasein-ului şi îl deschide către teamă sau angoasă, *Angst.* Maniera autentică în care Dasein-ul face fără lumii – „a avea de-a face cu ceva, a produce ceva, a se ocupa şi a se îngriji de ceva, a întrebuinţa ceva, a abandona şi a face să se piardă ceva, a întreprinde, a realiza, a cerceta, a interoga, a considera, a discuta, a determina"^— este „grija" *(Sorge)* sau preocuparea faţă de lucruri şi faţă de alţii, care este „structura Dasein-ului însuşi", o relaţie pe care Heidegger o numeşte şi „ man ¡abilitate" şi „natura de ustensil a ustensilului".—

Conceptele fundamentale din *Fiinţă şi timp* sunt *Sein* şi *aletbeia*, „fiinţă" şi „deschidere" sau „dezvăluire". Discuţia despre natura fundamentală a Fiinţei este limitată la prima parte a tratatului, res ml fiind în cea mai mare parte o discuţie despre Dasein in termeni „existenţialişti". „Deschiderea" are drept consecinţă o stare de angoasă şi grijă – să notăm că angoasa nu es*te. frică,* aceasta din urmă fiind întotdeauna frică de ceva anume, ci mai degrabă este o *stare de spirit* indefinită şi generală de teamă sau suferinţă, care alterează felul în care lumea îi apare Dasein-ului, Deschiderea este asemenea unui luminiş într-o pădure, care îi dezvăluie Dasein-ului propria înţelegere a

structurii grijii, aceasta fiind una triplă: *starea de aruncare* – suntem aruncaţi într-o lume fără niciun fel de răspunsuri la întrebarea „De ce sunt aici, de ce sunt aici acum?”; *proiecţia* – procesul de analiză a lucrurilor din jurul nostru pentru a găsi posibilităţi de a scăpa de suferinţa noastră; şi, în sfârşit, *starea de cădere* – condiţia produsă de tendinţa Dasein-ului de a eşua singur, de a se îndepărta de autenticitate. Dar suferinţa existenţei nu poate fi depăşită decât prin dobândirea autenticităţii.

Dat fiind că *Fiinţă şi timp* este o lucrare care începe prin a se anunţa drept o examinare a conceptului fundamental al ontologiei, concentrarea ei asupra Dasein-ului şi a căutării autenticităţii le-a părut unor critici, printre care şi Husserl, a fi o distragere; în termenii acestuia, ea echivala cu o reducere a fenomenologiei la antropologie. Pentru Husserl, legătura Dasein-ului cu lumea se realizează prin intermediul conştiinţei, dar adăugând stări de spirit ca o modalitate de a face lumea prezentă Dasein-ului, nu ca obiect al atenţiei sale, ci ca orizont al existenţei sale. Heidegger a insistat că lumea nu este ceva împotriva Dasein-ului tratat ca un obiect cunoscător, ci este parte a propriei experienţe a acestuia. Cu toate acestea, cheia fundamentală către autenticitate este „ Fi in ţa-întru-moarte”: când Dasein-ul îşi acceptă propria finitudine în inevitabilitatea morţii, el deschide – dezvăluie – propria Fiinţă a Dasein-ului lui însuşi şi o desăvârşeşte înţelegând-o ca întreg.

Fiinţă şi timp nu a fost terminată niciodată. Heidegger a publicat primele părţi ale lucrării cumva în grabă, sub presiunea de a-şi asigura postul la catedra de filosofie a Universităţii din Marburg, dar nu a încheiat-o deoarece în anii următori accentul intereselor sale s-a mutat, parţial, către estetică şi opera lui Nietzsche, după cum menţionam mai sus, dar şi către scrierea unei cercetări istorice despre „înţelegerea de către Dasein a Fiinţei”. Iar mai târziu, după cel de-al Doilea Război Mondial, când i s-a permis din nou să predea, ca urmare a perioadei de denazificare, şi-a îndreptat în continuare atenţia, printre altele către domeniul tehnologiei, cercetând ce este şi ce relaţie poate avea ea cu „existenţa umană” (aceasta este fraza pe care o foloseşte aici, şi nu Dasein).

Din pricina faptului că a fost membru al Partidului Nazist, viaţa şi opera lui Heidegger au fost marcate de controverse, neexistând o simplă diviziune între apărători şi apologeţi, pe de- o parte, şi critici, pe de alta, ci o încăierare între cei care apără şi admiră totul, cei care resping filosofía din cauza nazismului, cei care resping filosofía în sine şi îl atacă pentru nazism, cei care apără nazismul, dar critică filosofía, cei care atacă nazismul, dar apără filosofía – şi aşa mai departe.

În 1966, un prieten al lui Heidegger a invitat câţiva jurnalişti de la *Der Spiegel* acasă la el, pentru a-i lua un interviu. Cu mare efort şi după mult timp, Heidegger fusese convins că trebuie să vorbească despre trecutul său nazist. A fost de acord să facă asta, cu condiţia ca interviul să nu fie publicat înainte de moartea sa. Dacă acest lucru părea să promită revelaţii sau confesiuni, jurnaliştii au fost dezamăgiţi. El a fost tensionat şi nervos în timpul interviului şi a rămas evaziv. Şi nu doar atât, dar a părut să adauge o nouă trădare celei vechi: când a fost întrebat de jurnalişti dacă filosofía influenţează realitatea, inclusiv realitatea politică, mai întâi s-a ascuns în spatele afirmaţiei că „este necesar un gen nou de gândire, care nu este clar încă”, dar are ceva de-a face cu apariţia tehnologiilor pe care vechile sisteme politice nu vor fi capabile să le gestioneze; după care, când a fost presat, a dat înapoi, spunând: „Nu, filosofía nu poate influenţa realitatea sau politica”. Acest lucru se află în contradicţie directă cu ceea ce afirmase în discursul ţinut la marele eveniment teatral al instalării sale ca rector al Universităţii din Freiburg, unde figurau, în procesiuni cu robe, demnitari mulţi şi steaguri

cu svastică. Tinerii jurnalişti de la *Der Spiegel* au spus: „Noi, politicieni, sem¡politicieni, cetăţeni, jurnalişti ş.a.m.d. trebuie neîncetat să ajungem la un anumit deznodământ... Aşteptăm ajutoare de la filosofi, fireşte, cbiar şi numai indirecte, ajutoare pentru căi ocolite. Şi atunci auzim doar atât: eu nu pot să vă ajut". Fleidegger a răspuns: „Nici eu nu pot".^

Spre disperarea celor care, asemenea lui Heidegger însuşi, doresc mereu să separe gânditorul de gândire, *Caietele Negre*, publicate în 2014, pun o problemă serioasă, pentru că ele par să dezvăluie legătura dintre vederile antisemite şi filosofía sa, implicând ideea că evreii sunt „anti-Dasein", care manipulează Dasein-ul pe parcursul conspiraţiilor lor. Exponenţii teoriei literare nu vor trebui să lucreze prea mult pentru a lega ideea de anti-Dasein, „a-nu-fi- aici", de intenţiile Soluţiei Finale.

MERLEAU-PONTY (1908-1961)

Maurice Merleau-Ponty s-a născut în oraşul port Rochefort-sur-Mer, pe coasta atlantică a Franţei. Tatăl său, căpitan de artilerie, a murit când el avea cinci ani. Familia s-a mutat la Paris, unde el a primit educaţie la două instituţii prestigioase, Lycée Louis le Grand şi Ecole Normale Supérieure, la aceasta din urmă fiind coleg cu Jean-Paul Sartre, Claude Levy- Strauss, Raymond Aron şi Simone Weil. Simone de Beauvoir, studentă la Sorbona, a frecventat şi ea acest grup. Merleau-Ponty şi-a susţinut dizertaţia despre Plotin în 1929, anul în care a audiat „Conferinţele pariziene" ale lui Husserl, ce au introdus publicului de la Sorbona ideile lui Husserl şi au stat la baza cărţii *Meditaţii carteziene.* Aceasta a fost o experienţă importantă; Husserl avea să influenţeze întreaga operă a lui Merleau-Ponty.

După serviciul militar obligatoriu, Merleau-Ponty a primit o bursă de cercetare pentru un studiu asupra percepţiei, câştigându-şi traiul ca profesor de şcoală şi apoi ca tutore la Ecole Normale Supérieure. La izbucnirea războiului, în 1939, s-a înrolat la infanterie, dar a fost demobilizat repede, după înfrângerea Franţei. întors la Paris, el şi Sartre s-au implicat în grupul clandestin, vag anarhist, al intelectualilor din Rezistenţă: Socialisme et Liberté. A fost începutul unei relaţii fructuoase, care a dus la colaborarea lor la revista postbelică *Les Temps Modernes*, până când Merleau-Ponty, dezamăgit de comunism, a părăsit revista în 1950- O reconciliere parţială a avut loc în 1956.

Merleau-Ponty şi-a luat doctoratul cu o teză despre „Structura comportamentului" (1942); cartea sa cea mai importantă, *Fenomenologia percepţiei*, a apărut în 1945. După o perioadă petrecută ca lector în domeniul educaţiei şi psihologiei copilului la Sorbona, în 1952 a fost numit profesor de filosofie la Collège de France, cel mai tânăr nominalizat din toate timpurile. A murit în urma unui infarct în 1961, la vârsta de doar 53 de ani, în timp ce pregătea o prelegere despre Descartes.

Pentru Merleau-Ponty, „corpul-subiect", o conştiinţă *esenţiaimente întrupată*, înlocuieşte egoul cartezian ca punct de vedere din care să depăşească erorile a ceea ce el numeşte „gândire obiectivă", o perspectivă care tratează lumea fragmentar, ca pe o colecţie de lucruri aflate în relaţii cauzale externe unele cu altele. Această concepţie despre lume generează abordări contradictorii ale realităţii: o astfel de abordare tratează conştiinţa ca pe unul dintre multele lucruri care există, iar celelalte lucruri care există o fac independent de conştiinţă; din perspectiva alteia, conştiinţa constituie lumea şi, prin urmare, există în afara ei. Prima perspectivă se numeşte „empirism", a doua, „idealism". Ambele sunt greşite, spune el; şi faptul că noi alternăm între aceste puncte de vedere contradictorii este ceea ce generează

scepticism şi ne împiedică să dobândim o înţelegere corectă a intenţionalităţii. În locul ambelor, el susţine o concepţie holistică, o integrare a lumii şi a conştiinţei ca fiind în mod indisolubil interdependente.

„Carnea este în centrul lumii” este o zicală foarte citată a lui Merleau-Ponty; ea încapsulează ideea conform căreia corpul este o formă a conştiinţei şi este locul unde percepţia şi acţiunea coexistă atât de intim, încât perceperea deja poartă în sine un sens al acţiunii pe care acea percepţie o invită. Ceea ce percepem este în foarte mare măsură condiţionat de ceea ce putem face în privinţa sa; a percepe înseamnă a vedea o gamă de posibilităţi in acţiune. Pentru că acţiunea este o funcţie a corpului, iar acţiunea şi percepţia sunt legate in mod esenţial, rezultă că subiectul experienţei este în mod esenţial întrupat. Acest lucru e dovedit mai departe prin maniera în care emoţia se exprimă ea însăşi în mod corporal şi de faptul că a simţi într-un anumit fel despre un lucru colorează modul în care acesta este perceput – de exemplu, a vedea faţa unei persoane dragi va determina pe cineva să acţioneze într-un anumit fel faţă de aceasta.

O componentă interesantă a perspectivei lui Merleau-Ponty este că, întrucât consideră gândirea drept expresie corporală {gândirea *privată* este expresie corporală *imaginată,* spune el), putem înţelege dansul, mima, pictura, muzica şi vorbirea ca expresii ale gândului, ca forme ale *gândirii.* Semnificaţia expresiilor este conferiră de contextele în care sunt folosite, contextele constând în forme împărtăşite de viaţă. Activitatea educaţională a lui Merleau- Ponty în domeniul pedagogiei copilului la Sorbona a adăugat teoriei sale a expresiei un interes pentru învăţarea limbajului şi, în particular, pentru zona în care limbajul dobândeşte sens şi, prin asta, marcbează naşterea unui gând. Acesta este „limbajul vorbitor”, *le langage parlant,* modul primar de expresie, care trebuie distins de „limbajul vorbit”, *la langage parlé,* expresia secundară, depozitarul culturii şi al relaţiilor stabilite de semne şi semnificaţii. Interesul său principal s-a manifestat faţă de primul din cele două.

Noţiunea de context joacă un rol în rezolvarea unei probleme ce apare din respingerea „empirismului”, care are de oferit o descriere relativ directă a adevărului, şi anume aceea că adevărul este o concordanţă între ceea ce credem şi felul în care sunt lucrurile. Asta nu este la îndemâna lui Merleau-Ponty care trebuie, prin urmare, să explice cum anume putem avea dreptate şi cum putem greşi. El o face inventând noţiunea de „înţelegere maximă”, ideea că există un context în care înţelegerea materialului asupra căruia acţionăm este optimă, astfel încât, dacă nu este optimă – dacă avem senzaţia că felul în care o vedem nu e tocmai corect –, simţim o anumită tensiune. Ceea ce alţii numesc „a avea dreptate” sau „a înţelege adevărul” înseamnă, prin urmare, „a avea înţelegere maximă” a oricărui subiect, în timp ce „a greşi” este un eşec al înţelegerii.

În această descriere este presupusă acceptarea ideii că lumea aşa cum este ea percepută e rezultatul unei interacţiuni între conştiinţă şi lucrurile din lume. Corpul cuiva este şi el un lucru în lume şi, în egală măsură, un obiect al percepţiei şi obiectul care percepe. Merleau- Ponty trebuie să dovedească, prin urmare, că interdependenţa reciprocă şi indisolubilă a lumii şi a conştiinţei *precedă* propria conştientizare de către subiectul întrupat a legăturii dintre percepţie şi acţiune. Cu toate acestea, conştiinţa care precedă percepţia este ea însăşi parte a experienţei, la fel ca fundalul general pentru episoade particulare de percepţie şi acţiune. Asemenea efectului general al gravitaţiei asupra a ror ceea ce facem, această prezenţă de fundal a conştiinţei exercită un soi de „atracţie” pe care o simţim în moduri diferite, unul semnificativ fiind atracţia *socială* către prezenţa altora.

Această idee este importantă pentru abordarea lui Merleau-Ponry, dar fiind că altminteri ea ar putea părea solipsistă, nu in ultimul rând deoarece este clar că experienţa de sine a cuiva trebuie să fie diferită de, şi mai imediată decât, experienţa de celălalt a cuiva, cu excepţia cazului în care persoana respectivă îi simte imediat pe ceilalţi ca pe nişte indivizi care experimentează la rândul lor.

Un alt punct-cheie pentru Merleau-Ponty este ideea că timpul e constituit în experienţă atât ca un sentiment al *absenţei* în momentul prezent a trecutului şi a viitorului, cât şi ca o percepţie continuă a actualizării posibilităţilor – acesta din urmă este sentimentul timpului care trece sau curge. În primul caz, timpul oferă orizonturi ce structurează experienţa; există mereu un sentiment impiicit al trecutului şi viitorului care stă pur şi simplu deasupra orizonturilor ce mărginesc prezentul, prin aceasta dând formă experienţei prezente. În cel deal doilea, percepţia privită ca o conştientizare a posibilităţilor dă impresia că avansează în timp, fiindcă atunci când una singură dintr-o gamă de posibilităţi devine actuală, ea generează următoarea gamă de posibilităţi – şi aşa mai departe.

În dezvoltări ulterioare ale gândirii sale, aşa cum au fost publicate postum sub numele de *Vizibilul şi invizibilul,* Merleau-Ponty revizitează întrebarea legată de felul in care corpul şi lumea sunt îngemănate din punct de vedere ontologic, fără să comunice însă prea mult, introducând noţiunea de „chiasm” sau încrucişare, al cărei exemplu paradigmatic este corpul atât ca lucru simţit, cât şi ca lucru care provoacă simţirea, ca atunci când o persoană îşi atinge propria faţă. Relaţia sensibil-simţitor nu este o identitate strictă; dacă ar fi, nu ar putea exista un scbimb între ele. Vizibilul este „carne” încrucişările sale sunt cu „invizibilul” dezvăluit în artă, literatură, muzică şi emoţie, şi anume, idei într-un „univers al ideilor”. Ar fi însă greşit să considerăm asta drept opoziţie a două ordini, pentru că „orice relaţie” este, scrie el în ultimele sale note, o simultană „susţinere şi a fi susţinut”, o idee conformă cu intuiţia ce stă la baza perspectivei sale din *Fenomenologia percepţiei.*

Merleau-Ponty este inclus în tabloul „existenţialiştilor”, dar lipsa în lucrările sale a unor *topoi* captivanţi, precum moartea, angoasa şi libertatea radicală, împreună cu lipsa de interes pe care le-a stârnit-o opera lui celor din generaţia următoare – Derrida, Deleuze şi alţii, cu toate că Derrida l-a criticat pentru faptul că s-a concentrat asupra cărnii, punând accentul pe imediatitate şi contingenţă, nu pe distanţă, ruptură şi inaccesibili ta te – au amânat până târziu un răspuns la opera lui. Publicarea postumă a scrierilor sale a reînviat interesul faţă de el.

SARTRE (1905-1980)

Jean-Paul Sartre a dus o viaţă publică transparentă şi serveşte ca paradigmă a intelec mal ului *engagé.* Talentele sale au acoperit domenii ample: a scris romane, piese de teatru, biografii şi critică, filosofie, dar, în toate lucrările sale, angajamentele lui filosofice şi politice – ultimele evoluând în timp – sunt mereu prezente într-o formă sau alta. Lucrarea sa majoră din punct de vedere strict filosofic este *Fiinţa şi neantul* (1943), semnificativă fiind şi *Existenţialismul ca umanism* (1946). Conform propriei nominalizări, cea mai importantă lucrare a sa este *Critica raţiunii dialectice* (1960), în care a căutat să ofere o bază nouă pentru marxism ca „filosofie a timpului nostru”, dar eliberat de asocierile cu ceea ce a considerat drept versiunea sovietică degradată a acestuia.

Sartre s-a născut şi a fost educat la Paris, formându-şi unele dintre cele

mai importante relaţii pe vremea când era student la Ecole Normale Supérieure, unde i-a întâlnit pe Maurice Merleau-Ponty şi Raymond Aron. Tot atunci a cunoscut-o şi pe Simone de Beauvoir, care studia la Sorbona. În timp ce era la École, şi-a câştigat reputaţia de farsor, una dintre farsele sale – prin care anunţa presa că bogatul aviator Charles Lindbergh urma să primească o diplomă onorifică acolo – provocând un asemenea dezastru, încât directorul şcolii a trebuit să demisioneze. Bărbaţii francezi erau obligaţi să efectueze o formă de serviciu militar, aşa că Sartre a petrecut o scurtă perioadă în armată, ca meteorolog, înainte de a începe o carieră de profesor de şcoală, lucru pe care îl făceau majoritatea contemporanilor săi în timp ce lucrau la dizertaţiile doctorale.

Când a izbucnit cel de-al Doilea Război Mondial, Sartre s-a înrolat din nou in armată, a fost luat prizonier de către germani şi închis timp de nouă luni. Experienţa a fost una transformatoare. Simone de Beauvoir işi aminteşte că, după întoarcerea lui la Paris, devenise mult mai serios. Grupul de rezistenţă la a cărui formare a contribuit, Socialisme et Liberté, şi- a evaluat opţiunile, inclusiv asasinarea colaboraţioniştilor, dar, din lipsă de sprijin, s-a prăbuşit. Dezamăgit, Sartre a decis să se concentreze asupra scrisului.^ Anii războiului au produs *Fiinţa şi neantul,* piesele de teatru *Muştele* şi *Cu uşile închise,* precum şi o serie de articole apărute în diverse reviste.

La scurt timp după eliberarea Parisului, în 1944, Sartre, împreună cu Simone de Beauvoir, Raymond Aron şi Maurice Merleau-Ponty, a fondat revista *Les Temps Modernes,* numită după filmul cu acelaşi nume de Charlie Chaplin. Primul număr includea o declaraţie a obiectivelor, scrisă de Sartre, definind ideea de *litérature engagée.* Mulţi scriitori remarcabili au devenit cunoscuţi lumii în paginile revistei, printre care Jean Genet şi Samuel Beckett. Războiul rece şi mult-discutata problemă legată de Stalin au avut consecinţe negative; din cauza sprijinului pe care revista îl acorda comunismului; primul care a plecat a fost Aron – s-a mutat la *Le Figaro*, în calitate de editor –, urmat mai târziu de Merleau-Ponty. O altă victimă a fost şi prietenia dintre Sartre şi Albert Camus. Primul dezaproba profund atitudinea celui de-al doilea faţă de războiul din Algeria – născut în Algeria, Camus vedea puterea argumentelor de ambele părţi ale acestui episod urât; probabil chiar prea limpede – şi, prin urmare, Sartre a recrutat un recenzor ostil pentru *Rebelul* lui Camus. Când Camus a ripostat, Sartre a răspuns într-un mod care a produs o ruptură inevitabilă.

Coreea, Cuba, Rusia, Algeria, mişcările anticolonialiste din restul Africii şi alte zone ale lumii, opoziţia faţă de hegemonia americană, Vietnamul şi politica în general, nu in ultimul rând perioada turbulentă a anilor 1960 în Franţa, toate au atras energiile lui Sartre în cele trei decenii de după 1945- A fost arestat pentru provocarea unei tulburări publice în timpul revoltelor din Paris, în vara lui 1968, dar a fost eliberat la ordinele generalului De Gaulle, care a făcut remarca: „Nu-l arestezi pe Voltaire”. Sartre a refuzat Légion d’Honneur în 1945, a refuzat poziţia de membru al Académie Française in 1949 şi premiul Nobel pentru literatură în 1964, spunând că nu dorea recunoaştere din partea instituţiilor asociate cu dispensele politice cărora li se opunea. În 1976 a acceptat totuşi un doctorat onorific din partea Universităţii din Ierusalim. Se spune că, după moartea sa, unul dintre membrii Academiei Suedeze ar fi afirmat că, la câţiva ani după ce refuzase premiului Nobel, Sartre sau un reprezentant al său ar fi întrebat dacă nu putea totuşi să primească premiul in bani.

La funeraliile sale din 1980, o mulţime uriaşă, estimată la 50 000 de persoane, a urmat coşciugul la cimitirul Montparnasse. Legenda spune că un tânăr le-ar fi zis părinţilor săi că participase la demonstraţia împotriva morţii

lui Sartre. Această remarcă, precum şi numele cimitirului însuşi, este potrivită ca semn distinctiv al sfârşitului său.

Chiar dacă oamenii nu cunosc prea multe lucruri despre Sartre, cu siguranţă ştiu despre relaţia sa de o viaţă cu Simone de Beauvoir. Cei doi au încetat să mai fie iubiţi, la propriu, destul de devreme în relaţia lor şi fiecare a avut mulţi alţi iubiţi, în cazul lui de Beauvoir, de ambele sexe. Printre aceştia s-au numărat smdenţi şi colegi de-ai lor, pe care i-au împărţit sau şi i-au trecut de la unul la altul, singura legătură durabilă fiind cea dintre ei înşişi. Fiindcă sexismul, inconştient sau altfel, a impregnat atât de mult timp totul, statura lui de Beauvoir ca scriitoare sau gânditoare, care este una impunătoare, a rămas totuşi o notă de subsol la Sartre pe toată durata vieţilor lor şi pentru multă vreme după aceea. Istoria viitoare i-ar putea ordona diferit.

Ceea ce l-a atras pe Sartre la fenomenologie a fost promisiunea de a depăşi opoziţia dintre realism şi idealism prin afirmarea simultană atât a prezenţei lumii, cât şi a preeminenţei conştiinţei. În 1933, Sartre a petrecut un an la Institut Français din Berlin, unde a făcut un studiu amănunţit al scrierilor lui Flusserl; mai târziu, în primii ani ai războiului, l-a studiat pe Fleidegger. Lucrarea sa „Ontologia fenomenologică” (subtitlul cărţii *Fiinţa şi neantul*) pleacă de la aceste puncte de vedere, dar se depărtează de ele. El împărtăşeşte modul lor de a distinge între ontologie şi metafizică, prima înţeleasă ca un proiect descriptiv legat în mod specific de conştiinţă, cea de-a doua, ca o încercare de a oferi un cadru explicativ sinoptic pentru viaţă şi lume. Fleidegger respinsese ideea unui asemenea proiect; mai moderat, Sartre spune că posedă întrebări la care nu se poate răspunde.

Sartre începe distingând două categorii fundamentale ale fiinţei: în sine *(en-soij* şi pentru sine *(pourvoi).* În termeni bruţi, in-sinele este fiinţa nonconştientă; pentru-sine este fiinţa conştientă. Mai târziu, adaugă o a treia categorie: pentru-altul *(pour-autrui).* Fiecare fiinţă umană este un în-sine şi un pentru-sine, combinate. Aspectul în-sine al unei persoane este pasiv, existând în mod inert şi amorf; e pur şi simplu ceea ce este. Aspectul pentru-sine este dinamic, fluid şi metamorfic. El depinde de în-sine – adică, nu poate exista fără el –, dar face în permanenţă un efort de a-l transcende sau a-l „neantiza”, creând astfel o „situaţie”. Indivizii sunt întotdeauna în „situaţie”. Situaţiile sunt indeterminate, indeterminarea lor fiind o funcţie a diferitelor proporţii ale amestecului in-sine şi pentru-sine. Sartre spune că asta arată că încercăm întotdeauna să fim mai mult decât suntem sau altceva decât suntem. El dă exemplul unui picolo într-un restaurant, care se străduieşte să fie *picolo,* o fiinţă-în-sine; dar nu poate fi un picolo aşa cum o farfurie poate fi o farfurie, deoarece, ca bărbat, e o fiinţă- pentru-sine care lucrează *ea* picolo, în timp ce-şi doreşte *să fie* un picolo. Prin urmare, el este într-o condiţie de „rea-credinţă”, încercând să fie ceea ce nu poate fi,—

Ceea ce explică dilema picoloului este faptul că in-şinele ocupă rolul de substanţă sau calitatea de obiect; pe de altă parte, pentru-sinele nu este substanţial, nu este un lucru, ci, cum s-ar spune, un „acţionând împotriva” lucrurilor. În-sînele este facticitate, pentru-sineie este posibilitate; relaţia dintre ele este precum relaţia trecutului cu viitorul sau a realităţii cu potenţialitatea, de unde „neantizarea” demersului pentru-sinelui, exact aşa cum viitorul neanrizează trecutul. Experienţa timpului este experienţa pentru-sineiui care luptă pentru posibilităţile sale, împotriva caracterului inert şi grosier al in-sinelui ca „ceea ce este”.

Categoria pentru-ceiălalt devine relevantă ia apariţia unui alt subiect. Un personaj precum Robinson Crusoe nu ar putea deduce existenţa Celuilalt din cele două categorii ale în-sinelui şi pentru-sinelui; singura modalitate de a

cunoaşte categoria pentru-ceiălalt este să întâlneşti unui. Sartre foloseşte exemplul de a fi descoperit inrr-o situaţie stânjenitoare; ruşinea pe care o simte cineva este „reducţia fenomenologică” de a fi conştient că celăialt este un penrru-sine, un subiect al experienţei. Celălalt ne obiectivează— noi suntem un obiect pentru el; existam în conştiinţa celuilalt –, acesta fiind modul în care ajungem să ne cunoaştem pe noi înşine în primul rând; dar, pentru că modalitatea principală de relaţionare între indivizi este, în viziunea lui Sartre, conflictui, înţelegem de ce „infernui sunt Ceilalţi”^ (aceasta este propoziţia cuiminantă a piesei *Cu uşile închise).* Motivul este că, înainte de a-i întâlni pe Celălalt, suntem liberi şi au ro-cons rituri vi, privind în afară dinspre şinele pre-reflexîv către lume. Când Ceilalţi intră în discuţie, ei devin precum o conductă de aspiraţie care te absoarbe; pentru ca noi suntem făcuţi să ne vedem aşa cum ne vede Celălalt, obiectivând, ceea ce reprezintă o situaţie alienanrâ, fiindcă ea ne transformă într-un în-sine pentru Celălalt. Vedem asta când ne dăm seama că emoţii precum ruşinea şi mândria apar doar ca răspuns la „privirea” *{le regard)* Ceiuilalr. Privirea nu implica prezenţa concretă a celuilalt; prezenţa sa noţională este suficientă.

Desigur, relaţia dintre sine şi Celălalt este una simultană şi reciprocă – aşa cum Celălalt mă obiectivează şi mă alienează, eu îl obiectivez şi îl aiienez pe el. „În timp ce eu încerc să mă eliberez de acapararea de către ceiălalt, celălalt încearcă să se elibereze de a mea; în vreme ce eu caur să-l aservesc pe ceiălalt, ceiălalt caută sa mă aservească pe mine”.^ Aluzia la „dialectica stăpân-sclav” a lui Hegel este evidentă aici. Ea este o sursă inevitabila de „rea- credinţă”, *mauvaise foi*, pentru că formele posibile de relaţie ridică toate probleme. Sartre descrie ca „masochism” efortul de a anexa libertatea celuiialt, subjugându-i-se ca şi cum n-ar fi decar un simplu obiect pentru ea,^® în timp ce „sadismul” este efortul de a transcende tentativa ei de obiectivare a sinelui prin refuzui de a-i permite s-o facă.— Dragostea este demersul de a realiza o împlinire a fiinţei ca „pentru-sine-în-sine” prin contopirea celor două conştiinţe, a mea şi a Celuilalt, într-una singura. Dar cum asta ar anihiia alteriratea care reprezintă fundamentul unei conştiinţe pentru-sine a existenţei sale şi fiindcă, mai muit decât atât, anihilarea e reciprocă, rezultatul este contradicţie şi conflict. Dar, dat fiind că nu se poate scăpa de relaţia cu ceilalţi, singura modalitate prin care reuşim să facem faţă situaţiei este prin rea-credinţă.

Central, în viziunea lui Sartre este devotamentul faţă de perechea de idei conexe ca „existenţa precedă esenţa” şi că suntem radical, ba chiar agonizant de liberi. Prima idee este că indivizii se autocreează; ei nu ajung în iume sau în punctul în care dezvoltă o conştiinţă de sine cu un scop sau plan antecedent care sâ-i aştepte, ci trebuie să realizeze prin alegerile şi acţiunile lor ceea ce devin. În *Existenţialismul ca umanism*, Sartre scrie; „omul mai întâi există, ia cunoştinţă de el, survine în lume – şi abia după aceea se defineşte”.^ Coroiarul este că fiecare individ este *responsabil* pentru propria creaţie: „Omui este condamnat să fie liber; din momentul în care este aruncat în această lume, el e responsabil de tot ceea ce face”.— Cunoaşterea acelei iibertăţi şi responsabilitatea pe care o atrage după sine cauzează *angoasă.*

Apare întrebarea dacă este posibil să dobândim autenticitatea, principala, dacă nu chiar singura valoare a eticii sartriene. În lumina condamnării noastre la condiţiile de alienare şi angoasă descrise, răspunsul său nu pare sa descrie ceva realizabil. Formularea lui este următoarea: dobândim autenticitatea dacă abandonăm dorinţa de a deveni un „în-sine- pentru-sine” şi astfel ne eliberăm de identificarea egoului nostru ca fiinţă-în-sine – respectiv, ca lucru. În schimb, trebuie să permitem apariţia unui „egoism” ca

ego. Dacă încetez a mai fi în relaţii de „apropriere” şi autoidentificare cu egoul meu şi, în schimb, mă concentrez asupra scopurilor şi obiectivelor mele într-un mod direcţional în afară, încetez să trăiesc în rea- credinţă.

Există o părere larg răspândită că *Existenţialismul este un umanism* al lui Sartre reprezintă un rezumat al punctului său de vedere de la jumătatea anilor 1940 – la originea textului a fost o prelegere pe care a ţinut-o la Paris, în 1945 –, în mare parte datorită faptului că scurtimea şi inteligibili ta tea sa au făcut-o singura lucrare strict filosofică a lui Sartre care, prin traducere, a fost accesibilă unei audienţe largi. În scrierea ei, Sartre s-a inspirat masiv din alţi filosofi, mai târziu respingând unele aspecte ale lucrării. Cu toate acestea, ea rămâne un *locus clasicus* pentru temele libertăţii, ale angoasei şi responsabilităţii impuse de libertatea de a fi autocreator. Aceste teme au influenţat generaţiile de tineri care au ajuns la o înţelegere a propriei lor libertăţi şi responsabilităţi în anii 1950 şi 1960, chiar dacă nu le cunoşteau decât ca pe nişte sloganuri rupte de sursa lor, ontologia şi fenomenologia din *Fiinţa şi neantul.*

Pe atunci era ceva obişnuit ca Alberr Camus (1913—1960) să fie considerat, alături de Sartre, drept un „existenţialist”, deşi el respingea eticheta şi insista în schimb asupra descrierii poziţiei sale ca „absurdistă”. Considera absurdă condiţia umană, dată fiind natura nejustificată a relaţiei dintre umanitate şi lume; faptul că niciuna din ele nu are un sens intrinsec este „singura legătură dintre ele”, spune el. Omul se confruntă cu trei opţiuni: suicid la propriu, suicid intelectual sub forma acceptării unei forme de consolare religioasă sau acceptare şi îmbrăţişare curajoasă a absurdităţii lucrurilor. Eseul „Mitul lui Sisif‘ este, lăsând la o parte romanele sale, declaraţia statutară a viziunii sale. Concluzia la care ajunge, afirmând că Sisif, condamnat pe vecie la o muncă zadarnică – fără să reuşească vreodată să rostogolească stânca până în vârful muntelui –, şi având în vedere fapml că „lupta însăşi” conferă semnificaţie, este că „trebuie să ni-l închipuim pe Sisif fericit”.^ Romanele lui Camus exemplifică şi extind aspecte ale acestei teme centrale şi ajung să aibă o influenţă puternică asupra imaginaţiei epocii sale.

La fel cum reputaţia lui Camus privind contribuţiile sale în filosofie a fost umbrită de legătura cu Sartre, tot astfel – şi fără îndoială, chiar mai puţin scuzabil – s-a întâmplat şi cu Simone de Beauvoir (1908—1986). Ren urnele ei de feministă şi romancieră este, fără îndoială, excepţional; însă aportul ei filosofic a fost subordonat realizărilor pe care le-a avut în celelalte domenii. Se pot menţiona următoarele instanţe care pot ilustra acest lucru. Sartre învăţase de la Hegel ideea conform căreia conştiinţa este făcută „pentru-sine” de relaţia cu celălalt şi, prin concepţia „privirii”, transformase această idee înrr-o teorie a alienării şi a efortului inutil de a realiza, prin intermediul iubirii, o transcendenţă a ceea ce este, de fapt, legătura stăpân-sclav. De Beauvoir se foloseşte de aceste idei în termeni ce concretizează şi lămuresc situaţia reală a relaţiilor dintre bărbaţi şi femei. Face asta caracterizând ideologia dominantă drept una în care *bărbat* este Subiectul şi *femeie* este Celălalt şi sclavul, al cărui rol este să recunoască acţiunile bărbatului şi, prin aceasta, să le valideze şi să le servească. Ea descrie iubirea romantică drept efortul unei femei de a captura subiectivitatea unui bărbat „fascinându-i privirea”, chiar în timp ce-i permite acestuia să-i dicteze care ar trebui să fie propriile ei interese şi scopuri. De Beauvoir conchide, aşa cum a făcut şi Sartre, că încercarea de a construi o relaţie trebuie să eşueze, date fiind condiţiile pe care le impune alteritatea. În cazul ei, însă, ceea ce scrie trebuie să aibă un caracter revelator pentru orice cititor, pentru că subiectul este foarte apropiat de realitate; la Sartre, argumentul este formulat în

termeni complet abstracţi.

Să adăugăm la aceste gânduri utilizarea de către de Beauvoir, chiar în deschiderea volumului II al celei mai renumite cărţi ale sale, *Al doilea sex*, a ideii că existenţa precedă esenţa, în declaraţia ei referitoare la faptul că o persoană nu se naşte femeie, ci devine una, cu tot ceea ce implică asra^ – şi vom vedea că felul în care ea foloseşte aceste teme o plasează pe prima linie a gânditorilor existenţialişti. În combinaţie cu accentul pus pe posibilităţile sociale ale epocii, subliniate în *Ethics of Ambiguity* [„Etica ambiguităţii"] (1948 – acest titlu este o traducere neinspirată a lucrării *Pour une morale de l'ambiguite*), influenţa lui de Beauvoir asupra reorientării acrivismului lui Sartre către preocupări mai universale în anii 1950 devine şi ea mai clară.

O lucrare semnificativă a lui Sartre din ultimii săi ani de viaţă a fost biografia – deşi departe de a fi una sobră – a lui Gustave Flaubert, *Idiotul familiei* (197T1972). Cu toate că este incompletă, ea reuneşte precedentele teme existenţialiste şi apoi marxiste din opera lui Sartre, înfrumuseţate de puterea considerabilă a observaţiei psihologice ce străbate piesele de teatru şi romanele sale. Rezultatul este descris de un critic literar bine pregătit drept „admirabil, dar nebunesc", folosind o remarcă pe care Sartre însuşi o aplicase cândva altei persoane. În biografie, Sartre face o comparaţie surprinzătoare între copilăria nefericită a lui Flaubert şi propria-i copilărie privilegiată. Criticul scrie răutăcios despre familia Sartre: „Cât de egoist şi de iremediabil de necinstit ca această familie burgheză să-l umple cu mulţumire pură pe viitorul marxist, existenţialist şi creator al lui Roquentin. Familia Flaubert, pe de altă parte, a fost mai burgheză în adevăratul sens ai cuvântului şi a furnizat dozele corecte de traumă şi nefericire de care Sartre n-a avut parte". Este o glumă care ridică o întrebare interesantă.

GADAMER (1900-2002)

Fenomenologia şi existenţialismul au dominat filosofia continentală în prima jumătate a secolului XX. A doua sa jumătate a fost martora diversificării intereselor, unul dintre acestea fiind teoria hermeneuticii a lui Flans-Georg Gadamer.

Gadamer s-a născut în orăşelul Marburg, pe valea râului Lahn, în Flesse, Germania, într-o familie de protestanţi foarte pioşi. A fost singur la părinţi; mama sa a murit pe când el a avea patru ani, lăsându-l sub tutela unui tată foarte strict. A crescut în Breslau, în partea prusacă a Sileziei, unde tatăl său primise un post de profesor de chimie. Curând după începerea studiilor universitare la Breslau, Gadamer s-a întors să studieze la Marburg, unde tatăl său fusese numit profesor la catedra de farmacie. Această mutare a avut urmări importante pentru că, la scurt timp după terminarea tezei sale doctorale despre Platon, Gadamer a devenit asistentul lui Fleidegger, nou-venit la universitate. Acesta din urmă şi-a făcut o părere proastă despre abilităţile asistentului său, aşa încât Gadamer a trecut de la filosofie la filologie.

Teza de abilitare a lui Gadamer, tot despre Platon, a schimbat în bine părerea lui Fleidegger despre el şi a urmat o relaţie strânsă, chiar dacă nu întotdeauna uşoară, Gadamer deţinând în următoarele două decenii posturi la universităţile din Marburg, Kiel şi Leipzig, înainte de a-i succeda lui Karl Jaspers la catedra de filosofie de la Fleidelberg.

A trăi în Germania în timpul perioadei naziste nu era uşor pentru cineva nealiniat cu regimul şi deloc uşor pentru oricine în ultimul an al războiului. Lăsând la o parte faptul că a aderat la Liga Profesorilor Naţional Socialişti în august 1933 – acesta a fost anul venirii la putere a naziştilor – şi că a semnat

„Jurământul de loialitate ai profesorilor germani faţă de Adolf FFitler şi de Statul Naţional Socialist”, Gadamer a reuşit cumva să supravieţuiască fără a se compromite prea mult. Prima sa slujbă, la Universitatea din Kiel, a fost aceea de a înlocui un lector evreu care fusese dat afară. Alături de alţii, Gadamer a considerat că a-ţi păstra slujba sub regimul nazist însemna să te supui regulilor lui, aşa că a participat voluntar la o tabără în care doctrina nazistă şi gimnastica erau oferite pentru a facilita formarea tipului corect de cetăţean potrivit pentru noua Germanie. Pe când se afla în tabără, aceasta a fost vizitată de Flirler, care i s-a părut lui Gadamer a fi „simplu, ba chiar ciudat, ca un băieţel care se joacă de-a soldatul”. La sfârşitul războiului, Gadamer a fost unul dintre cei pe care puterile de ocupaţie s-au bazat să ajute la reconstrucţia ţării şi a societăţii devastate.

Lucrarea care i-a stabilit reputaţia a fost scrisă relativ târziu: Gadamer avea 60 de ani când a fost publicată *Adevăr şi metodă* (1960), cartea în care îşi expune teoria hermeneuticii. În Introducere, el descrie scopul acesteia ca fiind legitimarea adevărului comunicat prin moduri de experienţă ce nu pot verificate prin metodele ştiinţei naturale. Ce fel de cunoaştere şi adevăr este acela la care hermeneutica – demersul de interpretare şi înţelegere corectă a „ştiinţelor umane” şi artei – poate ajunge? Răspunsul este: cunoaşterea adevărului care rezidă în înţelegere. El scrie: „Actualitarea fenomenului hermeneuric se întemeiază în ochii mei pe faptul că doar adâncirea în fenomenul înţelegerii poare aduce cu sine o astfel de legitimare” – o convingere, spune el, „întăriră de greutatea istoriei filosofiei pentru travaliul filosofic al prezentului”,^ explicară de faptul că adevărurile din textele marilor gânditori por fi cunoscute doar prinrr-o metodă hermeneutică şi nu prin metodele consacrare de ştiinţele naturale.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru artă. Nimic sistematic şi cantitativ nu poare înlocui experienţa artei, care înţelege adevăruri pe care arta le transmite în felul său unic: „Experienţa artei”, scrie el, „este avertismentul cel mai serios adresat conştiinţei ştiinţifice de a-şi mărturisi propriile limite”.^ La fel istoria: şi aici Gadamer se opune eforturilor acelor cercetători, precum Wilhelm Dilrhey, de a rezolva problema faptului că oamenii sunt fiinţe istorice care încearcă să înţeleagă istoria prinrr-o metodologie inadecvată (considera el) sarcinii. Dilthey scrisese: „Prima condiţie a posibilităţii ştiinţelor spiritului rezidă în faptul că eu însumi sunt o fiinţă istorică şi că cel care cercetează istoria este acelaşi cu cel care face istoria”.^ Pentru a evita relativismul este necesară o abordare riguroasă care să-l ajute pe istoric, ca interpret, să transcendă limitele încadrării culturale şi istorice. Gadamer şi, ulterior, Habermas, din motive similare, resping această abordare. Dar Gadamer respinge şi punctul de vedere al lui Heidegger, conform căruia ontologia are prioritate în demersul hermeneuric. În schimb, afirmă că hermeneutica trebuie să aducă laolaltă ontologia şi istoria pentru a demonstra că Fiinţa se dezvăluie pe deplin prin limbaj şi în contextul trăit al interpretării.

Elermeneurica este demersul de a „recupera semnificaţia” din texte şi din trecut şi a început ca o tehnică aplicată în smdiile biblice şi filologia clasică, odată cu progresul rapid al cercetării în secolele al XVIII-lea şi al XlX-lea, o ţintă a Iluminismului în căutarea adevărului şi înţelegerii obiective – sau cât mai obiective cu putinţă. Pentru savanţi, chestiunea metodei hermeneurice a fost, aşadar, importantă. Dilthey a extins aplicarea ei la ştiinţele umane în general şi a afirmat că ea implica procesul de înaintare „dinspre afară înăuntru” – din afara altor oameni către conştiinţa lor interioară, prin intermediul semnelor exterioare pe care le oferă: vorbire, scriere, comportament, producţii artistice, fapte.

Eleidegger a avut o poziţie diferită. În conformitate cu ambiţia de a trece dincolo de suprafaţa lucrurilor şi, prin urmare, de a merge mai adânc decât teoriile şi metodele hermeneuticii către ceea este fundamental în structura înţelegerii însăşi, el a respins ideea consacrată a „cercului hermeneuric” – anume că, în orice structură de semnificaţie, părţile şi întregul sunt reciproc şi interdependent interpretative – şi afirma că posibilitatea înţelegerii oricărui lucru presupune „a-l fi înţeles deja”, în sensul că însăşi baza capacităţii noastre de a înţelege ceva cere ca noi să fim în lume *împreună cu* acel lucru. La nivel ontologic, aşadar, posibilitatea înţelegerii este „deja” acolo, iar hermeneutica este procesul de a face explicită structura acestui aspect al fundamentului ontologic.

Gadamer a căutat să ducă mai departe ideea că fiinţele umane sunt, în cele mai elementare aspecte ale naturii lor, menite în mod constitutiv să înţeleagă şi să determine capacităţile şi limitările acestei înzestrări. El consideră arta ca fiind deosebit de revelatoare pentru natura adevărului, întrucât ea demonstrează că adevărul este un *eveniment,* ceva ce se întâmplă pe măsură ce ne dăm seama că arta ne prezintă ceva dincolo de noi înşine. Nu este o chestiune de aplicare a criteriilor, de a măsura în vreun fel opera de artă şi de a judeca valoarea ei dintr- un punct de vedere obiectiv. Ideea că adevărul este „ceva ce se întâmplă” e esenţială; preocuparea sa este să arate „nu ceea ce facem şi nici ceea ce ar trebui să facem, ci ceea ce se întâmplă cu noi dincolo de voinţa şi de acţiunea noastră” în procesul înţelegerii.^

Descrierea nu este una subiectivistă; Gadamer a respins punctul de vedere subiectivist ai teoriei hermeneurice precedente. Mai degrabă, ea se bazează pe ideea că, întâlnind adevărul, suntem purtaţi din noi înşine în ceva mai mare, aşa cum se întâmplă când n*e jucăm* – să ne gândim la jocul de tenis sau de şah –, când suntem prinşi în actul jocului, o situaţie în care jocul pune stăpânire pe conştiinţa jucătorului şi este ca şi cum se joacă ea însăşi prin el. Nu subiectul este cel care joacă, ci jocul este cel care absoarbe subiectul. Asta nu înseamnă că jucătorul devine un pion inconştient în jocul care se joacă pe sine; înseamnă, mai degrabă, că subiectul este implicat fără efort – o idee foarte asemănătoare modului zen de a juca tenis, în care conştiinţa de sine nu devine un obstacol ce ar putea face activitatea nespontană şi forţată. Jocul se desfăşoară de la sine, dar jucătorul este, cu toate acestea, un agent, unul dintre factorii lui, însă experimentând o nouă libertate, prin care încearcă să renunţe la efortul de a controla.

În joc, jucătorul se *prezintă* ca un participant, urmărind nu să câştige, ci pur şi simplu să fie în joc şi să ducă mai departe jocul însuşi. Asta explică geneza artei: când auto prezentarea jucătorului încetează a mai fi doar de dragul jocului însuşi şi se oferă ca o prezentare pentru ceilalţi, ea se transformă într-o posibilitate pentru adevăr – nu ca o intenţie a jucătorului sau a spectatorului, ci fiindcă aceasta este „modalitatea de a fi a operei de artă însăşi”.-^ Pentru că arta vorbeşte: în întâlnirea cu arta auzim ceva ce afirmă şi face o diferenţă pentru cineva; experienţa nu este doar una teoretică – nu *doar* recunoscând adevărul –, ci este ceva practic şi existenţial, făcând o diferenţă pentru viaţa cuiva. Arta ne vorbeşte, spunând: „Trebuie să-ţi schimbi viaţa!”

În spatele fiecărui gând, spune Gadamer, stă un întreg corp de presupoziţii şi credinţe de fond, pe care el îl numeşte „prejudecată” – nu înrr-un sens negativ, ci neutru, fiindcă unele dintre presupoziţiile şi credinţele noastre ar merita să fie păstrate, în timp ce altele ar merita să fie respinse. Nu este posibil să ne descurcăm fără prejudecăţi în acest sens – presupuneri, credinţe moştenite – şi ele sunt o sursă de cunoaştere, aşa că Gadamer respinge principiul „prejudecăţii faţă de prejudecăţi” al Iluminismului^ şi

atribuie înţelegerii sarcina de a dezvălui şi evalua prejudecăţile şi autoritatea, şi tradiţia care le constituie. Tradiţia este ceea ce face inteligibilă propria noastră simaţie – înţelegerea este un proces esenţialmente istoric şi, fără deschidere faţă de manifestarea tradiţiei în noi înşine şi faţă de operele de artă şi literatură pe care le întâlnim, actul înţelegerii nu poate fi realizat.

Există două alte elemente cruciale ale viziunii generale a lui Gadamer. Unul este conceptul de „orizont" sau limită a cunoaşterii, înţeles nu în sens negativ, ci mai degrabă ca ceva asemănător ramei din jurul unui tablou, care ne permite să vedem tabloul aşa cum se cuvine.^ Când propriul orizont ăl cuiva „fuzionează" cu orizontul altuia sau (să spunem) al unui text, acela vede „dincolo de proximitate, pentru a (o) zări într-un ansamblu mai amplu şi potrivit dimensiunilor ei juste – nu pentru a face abstracţie de aceasta".^ Celălalt element este reprezentat de faptul că natura umană este fundamentai lingvistică. Limbajul este „un centru în care se împreunează eul şi lumea sau, mai bine zis, se prezintă în apartenenţa lor originară".^

Unii critici au considerat că Gadamer atacă ştiinţa; alţii, că se opune genului de scientism pe care îl poate declanşa neintenţionat o perspectivă pozitivistă. Unul dintre primii critici a fost Jürgen Habermas, care a considerat că Gadamer afirmă că adevărul este în mod direct opus metodei (în sensul de metodă ştiinţifică). De asemenea, Habermas l-a acuzat pe Gadamer că nu a reuşit să ia în calcul puterea ideologiei în analiza pe care a făcut-o tradiţiei şi autorităţii, care cer, spunea Habermas, critică, nu acceptare. Gadamer a replicat că asta ar fi însemnat să cadă pradă erorii moderniste potrivit căreia subiecţii se pot elibera de trecut, când, de fapt, astfel de moşteniri nu pot fi respinse complet, ci trebuie să ofere punctul de plecare pentru procesul înţelegerii.

Chiar şi dinrr-o descriere atât de condensată a principalelor teme ale lui Gadamer putem observa cum ele intră în domeniul amplelor sale contribuţii practice la dezbaterile despre educaţie, idealuri europene, ştiinţe umaniste şi promovarea înţelegerii reciproce între diferite culturi. Ca rezultat, ideile lui au avut influenţă în domenii din afara spaţiului academic – în medicină, arhitectură, drept şi problemele legate de mediu. Gadamer a trăit până la vârsta de 102 ani şi continuat să lucreze până la moarte.

RICOEUR (1913-2005)

Hermeneutica şi-a găsit un al doilea campion în Paul Ricoeur, un contemporan mai tânăr al lui Gadamer.

Ricoeur a rămas orfan de foarte tânăr; mama sa a murit la scurt timp după naşterea lui, iar tatăl său a fost ucis în cea de-a doua bătălie de la Champagne, în septembrie 1915. Familia sa era hughenoră, iar bunicii care l-au crescut erau cititori zeloşi ai scripturilor, lucru ce i-a încurajat pasiunea pentru cărţi şi studiu. A urmat Lycee Emile Zola la Rennes şi a studiat la universitatea de acolo înainte de a merge la Sorbona, unde a scris o dizertaţie în teologie.

Venirea războiului a atras după sine o perioadă mai lungă de studii – în lagărul de prizonieri, după ce a fost recrutat şi apoi capturat. *Ofifizier Iager-\ A* (OflaglI-D) în care şi-a petrecut următorii cinci ani a devenit un centru de studii atât de riguros, încât guvernul francez de la Vichy i-a dat dreptul să acorde diplome. Acolo l-a studiat amănunţit pe Karl Jaspers, psihiatrul şi gânditorul religios, şi a tradus *Idei I* ale lui Husserl. Traducerea a constituit o parte a tezei sale doctorale după război. Cariera lui profesorală a început la Facultatea de Teologie a Universităţii din Strasbourg (singura universitate

franceză cu un departament de teologie protestantă), unde a rămas până în 1956, an în care a fost numit la catedra de filosofie de la Sorbona.

Cele mai importante trei cărţi ale lui Ricoeur au fost publicate în timpul anilor petrecuţi la Sorbona; *Omul failibil* şi *Simbolistica râului* au apărut amândouă în 1960, urmate de *Eseu asupra lui Freud* în 1965. În acest an a făcut greşeala de a accepta o poziţie de decan la noua universitate din Nanterre, numită pe atunci „Paris X Nanterre”, situată în suburbiile din vestul oraşului. Acesta a devenit unul dintre cele mai rebele campusuri în timpul *evenimentelor* din 1968, Ricoeur însuşi fiind atacat şi etichetat de către studenţi drept un „clovn bătrân”. Acceptase un post acolo plin de optimism pentru o abordare nouă şi proaspătă a educaţiei universitare şi a fost dezamăgit de efectul neaşteptat al reformelor ce fuseseră destinate să cureţe sistemul universitar parizian de aglomerarea şi tradiţionalismul său sufocant. În consecinţă, a demisionat şi a plecat să predea la Universitatea Catolică din Louvain, în Belgia, după care la Divinity School, Universitatea din Chicago. S-a întors în Franţa în 1985, la pensie.

Cu un astfel de trecut, Ricoeur pare să aparţină aceleiaşi categorii de gânditori ca şi Soren Kirkegaard, Karl Jaspers şi Emmanuel Levinas, adică gânditori care îşi găsesc soluţiile într-o formă de devotament teologic sau teistic. Pe temeiul că un asemenea devotament nu e o soluţie la problemele filosofiei, nu includ gânditorii religioşi printre filosofi, cel puţin nu fără rezerve. Căci dacă există o fiinţă omnipotentă, omniscientă şi eternă, atunci absolut orice este posibil; „toate pariurile sunt oprite”, cum spune proverbul; şi, ca atare, nu are rost nici măcar să te gândeşti la probleme, dat fiind că soluţia, chiar dacă incomprehensibilă, este deja disponibilă fără a mai fi nevoie de a gândi mai departe. Dar Ricoeur, în ciuda scrierilor sale ample despre religie şi credinţă, nu a postulat o divinitate ca răspuns filosofic la orice, ci a oferit o metafizică etică profundă, care nu depinde de o revelaţie privilegiată sau de o bază doctrinală.

Principala contribuţie a lui Ricoeur a fost combinaţia lui de fenomenologie şi hermeneutică, în aşa fel încât să îndeplinească ceea ce considera drept principalul obiectiv al acesteia din urmă, şi anume, să „depăşească distanţa”, de exemplu, dintre prezent şi o epocă culturală îndepărtată. „Depăşind această distanţă şi redevenind contemporan cu textul, exegetul îşi poate însuşi sensul acestuia: dintr-un sens străin, face unul propriu, care va fi al lui. Rezultă că, prin înţelegerea altuia, urmăreşte sporirea înţelegerii de sine. În acest fel, orice hermeneutică e, în mod explicit sau implicit, o înţelegere a eului de către el însuşi, pe calea ocolită care e înţelegerea celuilalt.”^

Într-adevăr, Ricoeur vedea întreaga filosofie ca hermeneutică, ceea ce arată că existenţa se exprimă şi ajunge la semnificaţie prin activitatea continuă a interpretării semnelor prin care se manifestă cultura. Şinele sau, mai corect, descoperirea sinelui se constituie prin procesul de a- ţi însuşi aceste semnificaţii şi de a reflecta asupra lor. Asta oferă calea către un răspuns la întrebarea pe care el o vedea la rădăcina filosofiei: „Cine sunt eu?”. Reflecţia arată că avem o „dublă natură”, aflată de o parte şi de alta a unei linii care separă ce este voluntar şi involuntar în noi. Dar descoperirea sinelui nu poate fi niciodată completă, pentru că „Eul” care întreabă „Cine sunt eu?” este atât căutătorul, cât şi lucrul căutat. Singurul fel în care această circularitate dialectică poate fi gestionată este prin abordarea hermeneutică.

Ceea ce ne face să înţelegem o astfel de abordare este că, în calitate de fiinţe întrupate a căror identitate nu poate fi înţeleasă printr-un act cartezian de introspecţie, trebuie să ne recunoaştem noi înşine ca unităţi lingvistice, sociale şi trupeşti. Dar nu ca unităţi statice; trăim o naraţiune în timp, iar

felul în care experimentăm timpul este parte a ceea ce face posibil actul de reflecţie necesar pentru autodescoperire. Această idee l-a determinat pe Ricoeur să dezvolte o teorie a timpului, făcând distincţia între „timpul fenomenologic” (trecerea timpului din trecut, prin prezent, către viitorul resimţit în mod liniar) şi „timpul cosmologic”, concepţia generală mai abstractă a „râului timpului” însuşi. „Timpul uman” reprezintă integrarea ambelor. Cele două concepţii ale timpului se presupun reciproc şi, prin aspecml lor integrat ca timp uman, trebuie înţelese în termeni narativi, povestea în care suntem personaje fiind deopotrivă „scrisă” şi „citită” de noi înşine, a doua constituind baza identităţii de sine.

Dar identitatea de sine este un construct fragil; ea trebuie constituită din „citirea” pe care o dăm naraţiunii pe care o scriem pentru noi înşine, dar depinde şi de ceea ce alţii cred despre noi, de modul în care ne tratează şi cum relaţionăm cu ei. Sineitatea poate fi pierdută şi, fiindcă scopul etic al vieţii este dobândirea unui sentiment meritat al propriei valori, o asemenea pierdere este un eşec moral. Dat fiind că atingerea acestui scop depinde de natura relaţiilor, trebuie să existe o reciprocitate de bunăvoinţă între sine şi ceilalţi, iar atitudinea de „solicitudine” care stă la baza reciprocităţii este fundamentală, conectând şinele cu ceilalţi prin simpatie. Tratatul despre etică al lui Ricoeur, prezentat iniţial sub numele de Prelegerile Gifford susţinute în anii 1985-1986, este intitulat *Oneself as Another* (1990).—

Pentru Ricoeur, cele mai înalte valori constau în prietenie şi dreptate, pentru că ambele protejează identitatea, iar atunci când aceasta este pierdută sau suferă, ele oferă mijloacele pentru repararea şi refacerea sa – ba chiar pentru „mântuire”; orele de studiu sârguincios al scripturilor în casa bunicilor săi şi-au lăsat urmele în această abordare atractivă şi umană a modului de viaţă.

DELEUZE (1925-1995)

Până la începutul colaborării cu psihiatrul radical Félix Guattari la sfârşitul anilor 1960, Gilles Deleuze a fost un istoric al filosofiei, deşi unul neobişnuit. A fost aparte şi prin faptul că a stat deoparte de curentul principal al filosofiei continentale la acel moment, conturat, aşa cum era, de fenomenologie şi influenţele lui FFegel şi Heideggcr; pentru că a fost un empirist (de un anumit fel) care s-a ocupat de o tradiţie filosofică ce includea membri în mare parte invizibili pentru unii care scriau filosofie în franceză şi germană în secolul XX; Spinoza, Leibniz, FFume (aceştia erau invizibili pentru filosofii „continentali”), Kant şi Nietzsche. Deşi influenţat de Kant, l-a tratat cu afecţiunea pe care o ai pentru „un duşman”. La fel, formativ pentru gândirea sa, l-a detestat pe Flegel. El a observat o conexiune profundă între filosofii despre care a ales să scrie, pe care a definit-o ca pe „o legătură secretă, constituită de critica negativi tăţii, cultivarea bucuriei, ura interiorităţii, exterioritatea forţelor şi relaţiilor, denunţarea puterii”.

Deleuze s-a născut şi a trăit toată viaţa la Paris, cu excepţia unui scurt, dar norocos an petrecut în Normandia, ca urmare a invaziei germane în 1940. A fost o perioadă norocoasă pentru că a avut un profesor care l-a inspirat să citească şi, prin aceasta, i-a stârnit interesele intelectuale. Următorii ani ai războiului, în timpul cărora a fost educat la Licee FFenri-IV şi la Sorbona, au fost tulburi: fratele lui Deleuze, Georges, a fost arestat pentru implicare în mişcarea de rezistenţă şi a murit în drum spre închisoare, în Germania.

în stilul tipic pentru universitarii francezi, Deleuze a început predând la diverse şcoli, inclusiv Louis-le-Grand, înainte de a deveni profesor la Universitatea din Paris. La începutul anilor 1960, în momentul publicării

unuia dintre cele mai influente studii istorice ale sale, *Nietzsche şi filosofia* (1962), s-a împrietenit cu Michel Foucault. întâlnirea şi mai semnificativă cu Félix Guattari s-a petrecut în acelaşi timp cu revoltele studenţilor şi muncitorilor din 1968 şi a marcat momentul în care a început să filosofeze cu propria-i voce, în loc să o facă prin studii despre alţii. Într-o manieră colorată, chiar dacă nu foarte elegantă, şi-a descris studiile istorice în „Scrisoare către un critic”, după cum urmează: „[Am văzut] istoria filosofiei ca pe un fel de sodomie sau (ajungem tot acolo) imaculată concepţiune. M- am închipuit luând un autor pe la spate şi făcându-i un copil care avea să fie propria-i progenitură, deşi monstruoasă... monstruoasă pentru că a rezultat din tot soiul de schimbări, alunecări, dislocări şi emisii ascunse care mi-au făcut cu adevărat plăcere”.

Printre cărţile influente pe care Deleuze le-a scris împreună cu Guattari au fost cele două volume *Anti-Oedip* (1972) şi *Mii de platouri* (1980). Evenimentele din 1968 l-au transformat într-un activist; a militat (împreună cu Foucault) pentru îmbunătăţirea condiţiilor din închisori şi pentru drepturile homosexualilor şi a scris despre cinema şi artă. Guattari a murit în 1992, ultima dintre colaborările lor, *Ce este flosofia?,* apărând în 1991.

Deleuze a suferit de cancer pulmonar toată viaţa, iar în 1969 a fost nevoie să i se extirpe un plămân. Respiratul a devenit tot mai dificil pentru el în anii următori, făcând ca cea mai simplă sarcină să pară împovărătoare, iar în final,de-a dreptul insuportabilă. începând din 1990 i-a fost dificil chiar şi să scrie. În 1995 s-a sinucis, aruncându-se de la una dintre ferestrele apartamentului său.

În centrul perspectivei filosofice a lui Deleuze stau două principii. Unul este că „toate identităţile sunt efecte ale diferenţei”, celălalt este că „gândirea autentică este o confruntare violentă cu realitatea, o ruptură involuntară a categoriilor stabilite”. Confruntarea sa timpurie cu istoria filosofiei a fost modvată de ideea că „istoria filosofiei” există ca un fel de barieră oficială – „cum poţi să gândeşti fără să fi citit Platon, Descartes, Kant şi Heidegger, precum şi cutare sau cutare carte despre ei? O formidabilă şcoală de intimidare” – care consacră experţi şi expertiză, în timp ce confruntarea cu tradiţia filosofică ar trebui să fie un demers creativ, generator de concepte noi. Asta are legătură cu declaraţia prin intermediul căreia Deleuze se autoproclamă empirist, deşi nu în sensul obişnuit: „Am simţit întotdeauna că sunt un empirist”, scria el, deoarece credea că „abstractul nu explică, ci trebuie el însuşi explicat; iar scopul nu este să redescoperi eternul sau universalul, ci să găseşti condiţiile în care ceva nou este produs”. El pune accentul în mod deosebit pe acest ultim punct: rolul *creator* al empirismului. Altfel spus, empirismul său reprezintă o respingere a oricărui lucru „transcendental” şi un devotament corelativ faţă de tot ce este imanent. Implicaţia este o provocare la adresa pretenţiilor despre rolul privilegiat al unei raţiuni *a priori* şi a dualităţii metafizice a existenţei.

Filosoful favorit al lui Deleuze este Spinoza, pe care îl descrie ca fiind „prinţul filosofilor... un Hristos al filosofilor... filosoful absolut”; chiar şi cei mai mari (dintre ceilalţi) filosofi „nu sunt decât apostoli, care se îndepărtează sau se apropie de acest mister”.^ Motivul, după părerea sa, este că Spinoza combină exact cele două principii menţionate – empirismul, în sensul de respingere a transcendentului, şi imanenţa; un singur „plan” în care toate

lucrurile există pentru că totul este un mod al substanţei unice pe care Spinoza a numit-o *deus sive natura.* Mai mult decât atât, ideea *Eticii* lui Spinoza este, după cum ne spune şi titlul ei, *etica*: întregul argument al cărţii vizează spulberarea iluziilor care ne împiedică să dobândim libertate şi bucurie – eliberare de iluzie şi de lupta zadarnică împotriva necesităţii şi bucurie în respingerea „pasiunilor triste".

Un concept-cheie pentru Deleuze este „imanenţa". Ea înseamnă ceea ce este real empiric şi este înţeleasă ca implicând faptul că tot ce e real există în acelaşi plan al fiinţei – nu există un alt plan transcendental mai adânc, mai înalt sau diferit în vreun fel de ceea ce este empiric sau care constituie esenţa lui. Tot ceea ce există trebuie înţeles în termenii relaţiei cu celelalte lucruri. O astfel de relaţie fundamentală este *identitatea.* Când ne gândim la conceptele de identitate şi diferenţă, în mod normal începem cu identitatea, arată Deleuze, făcând distincţia între identitate *numerică* şi identitate *calitativă*, prima însemnând „x = x", iar a doua însemnând că două lucruri, „x" şi „y", arată atât de similar, încât nu se pot deosebi, ca în cazul „gemenilor identici". Noi ar trebui în schimb să vedem *diferenţa* ca fiind conceptul fundamental, pentru că tot ce este dat – lucruri, proprietăţile lor, relaţiile lor cu alte lucruri – este dat *ca diferit* de alte lucruri, ba mai mult decât atât, ca „autodiferit", fiindcă existenţa este un proces, şi anume procesul devenirii. Prin urmare – pentru a folosi termeni care nu-i aparţin lui Deleuze –, atât individualitatea, cât şi pluralitatea sunt efecte sau rezultate ale diferenţei.

A considera diferenţa mai importantă decât identitatea ridică întrebări cu privire la repetiţie. Cugetând la „eterna recurenţă" a lui Nietzsche, Deleuze observă că „întoarcerea" nu este o recapitulare, un simulacru exact al unei foste vieţi şi al unor circumstanţe trecute, ci este *întoarcerea* însăşi care se întoarce – reîntoarcerea este ceea ce se repetă, dar de fiecare dată la ceva diferit, pentru că „diferenţa locuieşte în repetiţie", iar timpul întoarcerii nu este trecutul, ci viitorul: „subiectul eternei întoarceri nu este acelaşi, ci diferitul, nu similarul, ci neas emănă torul".

Una dintre cele mai frapante remarci ale lui Deleuze (printre multe asemenea) este ceea ce spune el despre scopul strădaniei etice, care este „de a deveni demni de ceea ce ni se întâmplă", pentru că atunci vom „deveni descendenţii propriilor evenimente şi prin aceasta vom renaşte".

Din nou, ca şi în cazul altor gânditori menţionaţi în aceste pagini, creativitatea filosofică a lui Deleuze a acoperit o arie largă de interese, el considerându-şi scrierile despre cinema, artă şi romancieri nu ca lucrări de critică, ci drept fiiosofie. Acestea au fost oportunităţi de creativitate filosofică, aceiaşi motiv care determinase studiile sale istorice; în opinia lui, filosofia este un demers esenţiaimente constructiv. Scrierile lui despre istoria filosofiei sunt accesibile; lucrarea sa principală, *Diferenţă şi repetiţie* (1968), este dificilă, iar scrierile în colaborare cu Guattari, chiar mai mult, până ia impenetrabilitate. Afirmaţia că sunt în mod deliberat obscure, cu schimbări neaşteptate ale sensului ataşat termeniior-cheie, este întâmpinată de contraafirmaţia că Deleuze a dorit să-şi ţină cititorii în priză, forţându-i să gândească. În privinţa asta a reuşit.

DERRIDA (1930-2004)

Sartre a fost o celebritate intelectuală şi a fost cunoscut în toată lumea; a călătorit, a apărut în emisiuni televizate şi a fost intervievat adesea. Dar pe atunci viaţa era mai tihnită, existau mai puţine canale de televiziune şi călătoria pe distanţe lungi era considerabil mai dificilă. În momentul când

Derrida a intrat în scenă, toate mijloacele prin care prezenţa în lume, ca celebritate intelectuală, putea fi amplificată – mai multe posturi de televiziune, călătoria transatlantică mai ia îndemână şi uşoară, oportunităţi dese pentru semestre de studii la universităţi americane – deveniseră mult mai accesibile şi cei puţin un aspect al reputaţiei lui Derrida are de-a face cu asta. Un altul este legat de faptul că a fost un iconoclast şi a scris într-un fel care, ca să spunem aşa, permite multiple interpretări. Din acest motiv, a-l explica pe Derrida presupune a observa adevărul – dacă ei ar accepta un asemenea termen – principiului său, conform căruia nimic nu există în afara unui context. S-ar putea spune că, în cazul lui, contextul e totul.

Derrida s-a născut în Alger, într-o familie de evrei sefarzi. Politicile antisemite ale guvernului de la Vichy i-au refuzat un loc ia liceul local, cerându-le lui şi altor copii evrei să meargă la o şcoală separată. El s-a dedicat în schimb fotbalului timp de un an întreg şi a vrut să devină jucător profesionist. S-ar putea ca eşecul său la prima încercare de a trece examenul de admitere ia Ecole Normale Supérieure să fi avut de-a face cu această situaţie. La a doua încercare a reuşit. Dizertaţia pe care a scris-o acolo a fost despre Husserl. Mai târziu, avea să spună că Husserl şi Heidegger au fost cele două mari influenţe asupra gândirii sale şi că fără ei nu ar fi fost capabil să se exprime.

După ce a fost profesor de şcoală câţiva ani, Derrida şi-a asigurat un post ia Sorbona şi a lucrat ca asistent al lui Paul Ricoeur, înainte de a i se oferi, în 1964, un post la Ecole Normale Supérieure, pe care l-a ocupat timp de 20 de ani. Reputaţia sa a fost consacrată ia scurtă vreme după aceea, în 1967, când au fost publicate cele trei cărţi care l-au făcut cunoscut: *Despre gramatologie, Scriitura şi diferenţa* şi *Vocea şi fenomenul.* Către sfârşitul vieţii, publicase peste 40 de cărţi şi, în ultimele decenii, a petrecut mult timp în Statele Unite. A devenit o figură extrem de controversată şi dezbinătoare, după cum o dovedesc valurile pe care ie-a stârnit în 1992 decizia Universităţii Cambridge de a-i acorda un doctorat onorific. Mulţi filosofi anaiitici de frunte i-au privit ca pe un impostor sau, în cei mai bun caz, ca pe cineva aie cărui merite erau vizibile doar datorită luminilor mai puţin exigente ale departamentelor de litera tură.

Potrivit principiilor lui Derrida, ar trebui să fie imposibil să spui cu exactitate care sunt opiniile sale. Dar, riscând să obţinem imposibilul, facem o încercare.

Deconstructivismul lui Derrida se bazează pe afirmaţia că nu există un „conţinut", un subiect sau un punct de discuţie, o singularitate care concentrează înţelegerea cuiva. A crede că există ceva ce poate fi cuprins cu totul într-un discurs înseamnă a continua să fii prizonierul unei „metafizici a prezenţei". Nu există nici conţinut, nici „adevăr", există doar perspective şi amânarea lor, aceasta din urmă fiind fuga permanentă a semnificaţiei de încercarea de a o fixa, fuga unui text sau enunţ de eforturile de a-i ataşa solid unui sens precis. Când încercăm să înţelegem, tot ceea ce întâlnim sunt rupturi şi deviaţii; efortul de a înţelege scoate mai degrabă la iveală neînţelegerile.

Principala modalitate de gândire a filosofiei occidentale este, spune Derrida, „logocenrrică" prin aceea că ea privilegiază limbajul ca expresie a realităţii şi, prin urmare, stă ca mediator între conştiinţă şi realitate. Derrida moşteneşte de ia Heidegger o opoziţie faţă de „metafizica prezenţei", care promovează mai degrabă aparenţele decât condiţiile care fac posibile aparenţele. Şi procedează prin postularea binarelor – pozitiv şi negativ, bine şi rău, simplu şi complex –, favorizând din nou o latură a diviziunii. Rezultatul este că filosofia neglijează foarte multe, nu în ultimul rând faptul că binarele

presupuse nu sunt în toate cazurile opuşi reali, ci sunt ele însele parte a unei ierarhii de subordonări. Deconstrucţia caută să ţină cont de toate aspectele, cu scopul de a „mişca” sistemul constituit de aceste angajamente.

O idee-cheie din *Despre gramatologie* este aceea că amânarea continuă a semnificaţiei introduce un decalaj între ceea ce un producător de semne doreşte să transmită prin intermediul lor şi ceea ce semnele reuşesc să transmită. Ei inventează termenul *differance*, cu un „a” în locul unde este de obicei al doilea „e”, ca nume al acelui decalaj (Derrida spune că nu este un concept, nici măcar un cuvânt). În plus, el este în sine, atunci când e rostit, o ilustrare a ideii; fiindcă pronunţia sa este (în franceză) insesizabil diferită de cea a termenului obişnuit *difference,* ilustrând diferenţa între semnificaţia în vorbire şi cea în scriere. Mai mult, sugerează unde ar putea fi găsite lecturi alternative şi comprimate – în marginile unui text, în notele de subsol, în spaţiul dintre intenţie şi rezultat, în ceea ce nu este spus sau ceea ce este, de fapt, exclus de un discurs sau text dat.

Pe măsură ce ideile lui Derrida s-au dezvoltat şi pe măsură ce răspunsurile la ele, atât critice, cât şi favorabile, au crescut ca număr şi frecvenţă, ele s-au schimbat. Ei a răspuns criticilor la adresa obscurităţii scrierilor sale, susţinând-o şi apărând-o, prociamând-o ca deliberată şi necesară; într-un interviu târziu din *Le Monde*, în august 2004, a spus că abordarea sa întruchipa „un ethos intransigent, chiar incoruptibil, al scrisului şi gânditului… fără concesii nici măcar de dragul filosofiei şi neiăsând opinia publică, media sau fantasma unui public cititor intimidam să ne înspăimânte sau să ne forţeze să simplificăm sau să reprimăm. De aici gustul strict pentru rafinament, paradox şi aporie”.

Comentatorii lui Derrida îi atribuie o schimbare a intereselor către politică şi etică în ultimele decenii aie vieţii sale. A scris despre texte biblice, Kirkegaard şi Levinas şi, la fel ca unii dintre contemporanii săi, şi-a îndreptat atenţia spre critica literară, arhitectură, psihanaliză, dezbateri despre feminism şi homosexualitate şi – inevitabil, pentru că este forma dominantă de exprimare culturală şi artistică a secolului XX – spre film.

În ciuda refuzului lui Derrida de a se devota unei idei centrale, în loc să pretindă că pune în aplicare un proces care, în lumina eternei amânări a semnificaţiilor, este singura opţiune deschisă gândirii, se pot vedea influenţe foarte precise, iar recunoaşterea lor ne spune multe. Heidegger scrisese despre o „recuperare distructivă” care deschide textele la posibilităţi de interpretare diferite şi, de obicei, suprimate. Descrierea pe care Ciaude Levi-Strauss o face tribului Nambikwara din Brazilia – în special a şefului său, care vedea în posibilitatea de a învăţa să scrie o şansă de a-şi consolida autoritatea asupra tribului pe care îl conducea – a permis o serie de lecţii despre vorbire şi scriere şi implicaţiile acestora în distorsiunile puterii, pe care le-ar putea cauza asimilarea lor.

Însă cea mai interesantă referinţă ar putea fi cea a lui Maurice Blanchot (1907-2003), care, în *Literatura şi dreptul la moarte* (1948), scria despre stranietatea profundă a experienţei auctoriale şi despre faptul că „literatura începe în momentul în care literatura devine o întrebare”. Blanchot cita din *Criza în poezie* a lui Mallarmé: „«Spun: o floare! şi din uitarea în care vocea mea exilează orice contur, altceva decât caliciile ştiute, muzical se înalţă ideea însăşi, şi, suavă, absenţa din toate buchetele» şi discută simţul poemiui pentru «dubla condiţie a cuvântului» şi «cele două aspecte ale limbajului» pe care ie distinge atât de clar. Pentru a ie caracteriza pe fiecare, ei utilizează acelaşi termen, care este «tăcere». Cuvântul crud este tăcere pură: «Ar fi, probabil, suficient pentru oricine vrea să facă conversaţie, să ia din sau să pună în mâna cuiva, pe tăcute, o monedă». Tăcere, aşadar, fiindcă limbajul

lipsit de sens, crud este o absenţă a cuvintelor, un schimb pur în care nimic nu este schimbat, unde nu există nimic real, cu excepţia mişcării de schimb, care este nimic”.

Prin urmare, în ciuda – din nou în ciuda – refuzului de a recunoaşte o teorie ce poate rămâne nemişcată îndeajuns de mult pentru a fi evaluată după canoanele unei perspective filosofice pe care Derrida se străduieşte din răsputeri să o deconstruiască, este greu să nu remarci că, în caz că are dreptate, nu ar putea să evite acuzaţia că 40 de cărţi despre ea ar fi cu 39 (poate chiar 40) prea multe.

GÂNDIREA CONTINENTALĂ: *UN SALON DES REFUSÉS*

Asemenea multelor guri ale Gangelui, varietăţile de gândire ale filosofiei continentale au proliferat atât de divers în cea de-a doua jumătate a secolului XX, încât o descriere a lor este în pericol de a se transforma într-o istorie generală a ideilor. Pentru că aceasta nu este o astfel de carte, ci, în ciuda specificităţii, o istorie a filosofiei, chestiunea presantă devine pe cine şi ce să incluzi şi să excluzi. Aproape fiecare carte de vizită a oricărui scriitor notabil de nonficţiune în germană şi franceză din secolul XX îi descrie sau o descrie ca „filosof”, alături de celelalte preocupări ale sale – critic cuimral, critic literar, teoretician în ştiinţe sociale, psihiatru, romancier şi aşa mai departe –, ceea ce face ca termenul să devină mult prea amplu pentru a mai fi util, dacă nu cumva (şi poate, de ce nu?) trebuie revizuit şi extins.

Din fericire pentru autorul de faţă, răspunsul ia întrebarea pe cine să includă (şi, prin urmare, să excludă) nu este o chestiune întru totul arbitrară. În Introducere arătam că „istoria filosofiei” este identificată prin ceea ce filosofii de azi selectează din istoria generală a ideilor ca antecedente şi precursoare ale preocupărilor lor. Dezbaterile pe care ie selectează sunt jurisprudenţa acelor preocupări, gânditorii pe care îi studiază sunt aceia pe care au un motiv întemeiat să-i aleagă drept ghizi. În consecinţă, tradiţia filosofică însăşi ne spune multe despre cine şi ce identifică ea ca fiind semnificativ pentru cercetările pe care ie denumim metafizică, epistemologie, etică şi căutările asociate lor. Dar, desigur, aceasta este o judecată făcută ia un anumit moment; şi, prin urmare, unii gânditori şi scriitori, pe care generaţiile de mai târziu îi vor vedea în mod diferit, ar putea fi supraevaluaţi, iar alţii, ignoraţi.

Descrierea de mai sus a filosofiei continentale s-a concentrat asupra unui număr de figuri semnificative, a căror includere este evidentă, precum şi asupra unora poate mai puţin relevante pentru toată lumea. De exemplu, nu va fi clar pentru oricine că Derrida este un filosof au *pied de la lettre*, iar unii vor spune că, dacă el merită un tratament separat, cu atât mai mult merită Habermas şi Foucault – dacă nu chiar majoritatea celor menţionaţi în paragrafele ce urmează. Scriitorilor şi gânditorilor din paragrafele următoare nu ii s-a acordat un asemenea tratament, constituind astfel un soi de *salon des refusés,* şi pentru asta este necesară o explicaţie. Pe parcurs, ei primesc totuşi un loc în aceste pagini – şi, fără îndoială, unii se vor bucura de această exemplificare a respingerii binarelor, fiind incluşi tocmai prin excluderea lor. Viitorul i-ar putea considera pe unul sau pe mai mulţi dintre ei ca având o mult mai mare importanţă decât cei trataţi separat, în paginile anterioare. Şi, într-adevăr, s-ar putea dovedi că oameni care nu au fost menţionaţi deloc aici vor ajunge să fie priviţi în viitor ca adevăraţii mari filosofi ai secolului XX. În orice caz, alegerea mea va fi, fără îndoială, controversată. Ca un criteriu generai, am fost condus de două considerente.

Primul este că, dacă o idee e inspirată de o concluzie religioasă şi/sau concepută să se încheie cu una, locui potrivit pentru discutarea ei este în studiile religioase; asta explică ce spun despre Levinas şi Jaspers în cele ce urmează. Al doilea considerent este dat de faptul că cei care adoptă cu precădere un anumit set de perspective sunt identificabili în domeniul de dezbatere la care respectivele perspective contribuie în modul cel mai evident – studii culturale, sociologie, istoria ideilor –, iar atunci locul potrivit pentru discutarea lor este în cadrul acelor domenii; asta explică ce spun despre Foucault şi Flabermas în continuare. În toate aceste cazuri, există la aceşti scriitori surse, dimensiuni şi semnificaţii filosofice, aşa cum există în majoritatea abordărilor chibzuite ale problemelor de importanţă intelecmală, dar, acolo unde trebuie trasată o linie, aceste consideraţii pot arăta clar unde anume se află aceasta.

Scriitorii care trebuie menţionaţi acum intră în următoarele două grupuri: primul grup e constituit din indivizi care au fost în primul rând filosofi, al doilea grup este alcătuit din indivizi care au fost în primul rând teoreticieni politici, sociali şi culturali.

Primul grup, ordonat după datele de naştere ale scriitorilor, este format din Henri Bergson (1859—1941), Karl Jaspers (1883-1969), Gaston Bachelard (1884-1962), Jean Wahl (1888— 1974), Alexandre Kojève (1902—1968), Emmanuel Levinas (1906—1995). Următoarele scurte prezentări nu Iac dreptate niciunuia dintre ei, dar, sperăm, nici prea multă nedreptate.

Bergson a fost un excelent stilist în proză şi argumentul său în favoarea liberului arbitru, bazat pe experienţa intuită a timpului şi duratei, La făcut celebru în epocă, nu în ultimul rând fiindcă părea să ofere o rezistenţă încununată de succes la implicaţiile deterministe ale ştiinţei. A primit premiul Nobel pentru literatură şi multe alte onoruri. Reputaţia La fost afectată de efortul de a-l corecta pe Einstein în privinţa timpului într-o dezbatere faţă în faţă, în aprilie 1922. (Câteva luni mai târziu, Einstein a primit premiul Nobel pentru fizică, nu pentru teoria relativităţii, despre care Academia Suedeză a spus că fusese pusă sub semnul întrebării de Bergson – atât de mare era reputaţia lui Bergson, încât ea a cântărit greu în decizia Academiei –, ci pentru lucrarea sa despre efectul fotoelectric). La bătrâneţe, deşi dornic să se convertească la catolicism, Bergson a rămas evreu, ca o luare de poziţie faţă de nazism. Lipsa lui de influenţă filosofică este, fără îndoială, legată de importanţa pe care a acordat-o intuiţiei şi nonraţionalismului în raport cu ştiinţa. Ca şi in cazul lui Nicolas Malebranche, cu două secole înaintea sa, imensa celebritate de care s-a bucurat în epocă pare să fi dus la secarea rezervorului reputaţiei, nemailăsând nimic de care să se bucure postum. Se mai întâmplă şi aşa.

Jaspers a început ca medic şi psihiatru, aducând contribuţii valoroase în acest din urmă rol, nu în ultimul rând în conceperea abordărilor biografice în terapie. A formulat o versiune foarte elaborată a unei filosofii existenţialiste, cu accente cvasi religioase bazate pe nevoia de „transcendenţă” ca răspuns la angoasa existenţială. Concluzia gândirii sale este, de fapt, că credinţa în Dumnezeu este mângâietoare. Asta explică influenţa pe care a avut-o în rândul teologilor.

Alexandre Kojève a ţinut o serie celebră de prelegeri despre Hegel în anii 1930 la Paris, care a avut o mare influenţă asupra dezvoltării gândirii franceze. Prelegerile lui au fost urmărite de – printre mulţi alţii – Raymond Queneau, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan şi Raymond Aron. În anii ce au urmat celui de-al Doilea Război Mondial, Kojève a devenit un politician de frunte în Franţa şi a fost unul dintre părinţii fondatori ai Comunităţii Economice Europene.

Jean Wahl a contribuit enorm la promovarea interesului faţă de existenţialismul religios al lui Soren Kirkegaard şi a fost un arbitru eficient al laturii academice şi instituţionale a activităţii filosofice, menţinând vie gândirea franceză în „Universitatea în exil” din Statele Unite în timpul celui de-al Doilea Război Mondial şi servind ca editor al revistei *Revue de Métaphysique et de Morale.*

Gaston Bachelard a fost un istoric al ştiinţei, iar dezacordul său cu filosofia lui Bergson a jucat probabil un rol în relativa invizibilitate postumă a celui din urmă. El a anticipat ideea de „schimbări de paradigmă” în ştiinţă, formulată de Thomas Kuhn, respingând punctul de vedere al lui Auguste Comte, potrivit căruia istoria ştiinţei constă într-o abordare ascendentă lină, care atinge punctul culminant în pozitivismul comtean.

Emmanuel Levinas este o figură interesantă, ale cărui preocupări etice au exercitat o influenţă transformatoare asupra unora. Dacă este mai corect să-l descriem ca fiind, înainte de toate, un gânditor religios şi preocupat mai cu seamă să expună o doctrină normativă este o întrebare suficientă pentru a explica includerea numelui său în această categorie. A avut o mare influenţă asupra teologilor.

Jürgen Habermas (născut în 1929) este şi el membru al acestui *salon*, despre a cărui includere s-a discutat cel mai mult. Habermas este o figură impozantă, ale cărui contribuţii ca intelectual public şi a cărui poziţie de apărător al valorilor Iluminismului ca savant sunt egalate doar de progresele realizate în opera sa despre comunicare şi sfera publică. Dacă liniile de demarcaţie înseamnă efectiv ceva – şi probabil că nu ar trebui să însemne –, atunci opera lui aparţine sociologiei, deşi una de gen filosofic. Habermas este unul dintre puţinii gânditori care vorbesc ambelor tabere, situate de o parte şi de alta a prăpastiei tot mai mari dintre gândirea continentală şi cea (în general) anglofonă, deşi în tradiţia acesteia din urmă el este aproape exclusiv citit de sociologi şi teoreticieni politici.

Al doilea grup, cumva aproximativ ordonat aici după afiliere şi zone de activitate, este şi mai eterogen, dar membrü săi ar putea fi descrişi în mod rezonabil ca fiind în principal interesaţi de sociologie, politică, teorie socială şi critică şi istoria ideilor.

Membrii sau asociaţii de seamă ai Şcolii teoriei critice de la Frankfurt – Max Horkheimer (1895—1973), Herbert Marcuse (1898—1979), Erich Fromm (1900—1980), Theodor Adorno (1903—1969) – sunt fără nicio îndoială sociologi politici şi susţinători ai teoriei critice, la fel ca şi cei care se înscriu într-un cerc mai larg de gânditori marxişti şi alţi teoreticieni ale căror nume ies în evidenţă, în pofida secolului agitat în care şi-au trăit vieţile: Georg Lukâcs (1885—1971), Ernst Bloch (1885—1977), Henri Lefebvre (1901—1991), Raymond Aron (1905—1983) şi Louis Althusser (1918-1990).

Hannah Arendt (1906-1975) a refuzat ferm eticheta de „filosof[1], deşi aceasta este cât se poate de meritată de abordările sale în privinţa naturii umane şi a extremismului politic. Ea este un model de inteligenţă pătrunzătoare şi, deopotrivă, curajoasă. Principala sa preocupare a fost să susţină importanţa angajamentului politic ca responsabilitate civică pentru a învinge totalitarismul şi oroarea unică a răului *banal* – răul făcut de oameni obişnuiţi în moduri aparent obişnuite, lipsite de dramatism –, ţinând în viaţă rezistenţa speranţei împotriva acelor „vremuri întunecate” la care fusese martoră în perioada nazistă şi pe care le-a analizat atât de temeinic după aceea. Este frapant şi dureros faptul că ea a fost iubita lui Heidegger înainte ca el să devină nazist şi că, după cel de-al Doilea Război Mondial, l-a iertat.

Michel Foucault (1926—1984) a făcut ca maniera sa de abordare a sociologiei şi a istoriei ideilor să devină indispensabilă oricărei înţelegeri a

modernităţii, ldeea realmente importantă filosofic, pusă în mod repetat în evidenţă de opera sa, este aceea că puterea – indiferent de nuanţa pe care o ia: instituţională, politică, personală, în forme atât difuze, acoperite, neclare şi no n instituţionale, cât şi re cognoscibile şi structurate – determină ceea ce trebuie să conteze drept cunoaştere, nebunie, crimă sau expresie sexuală acceptabilă; iar asta ne atrage atenţia asupra nevoii perene de a rezista, de a fi suspicios şi prudent. Ideea s-ar putea să nu-i aparţină lui Foucault, dar gradul de generalizare la care a dus-o îi aparţine.

Foucault a susţinut că ideile acceptate despre natura umană şi istorie distorsionează efor ml nostru de a ajunge la teorii bune în medicină, psihologie şi criminologie, nu în ultimul rând pentru că se bazează pe un model – cel al ştiinţelor naturale – care le cere să fie riguroase şi cantitative. El afirma, în opoziţie cu această idee de metodologie corectă, că este necesară o concepţie diferită a naturii umane, o alternativă la cea creată de *pouvoir-savoir*, „puterea- cunoaştere”, a modurilor dominante de gândire, oricât de mediată ar fi ea.

Reflecţia asupra preocupărilor lui Foucault şi a altor sociologi, istorici ai ideilor şi teoreticieni critici, inspiraţi filosofic şi cu gândire filosofică, menţionaţi aici ne direcţionează atenţia către ceva cu care o mare parte a gândirii continentale are de-a face în mod fundamental, şi anume, opoziţia faţă de ceea ce ea vede sau de ceea ce se teme în ştiinţă: reducţionism, determinism, obiectivitate, neutralitate, raţionalitate, monopol al adevărului şi putere epistemică. Aceşti gânditori antiştiinţă (sau antiştiinţifici) insistă în schimb asupra ireductibilităţii şi centralităţii *fiinţei umane*, indiferent de felul în care sunt ele descrise sau teoretizate. Impulsul „postmodern” este capturat în volumul lui Jean-Franşois Lyotard *Condiţia postmodernă: Raport asupra cunoaşterii* (1979), care, cu pretenţiile sale gemene că „marile naraţiuni” ale modernismului (despre progres, ştiinţă, raţionalitate) şi-au pierdut credibilitatea şi că, prin urmare, autoritatea sub toate formele sale, inclusiv cea culturală şi epistemologică, ar trebui contestată. O mare parte a gândirii continentale din cea de-a doua jumătate a secolului XX este un răspuns la această chemare.

Nu putem încheia catalogul S;î/ora-ului fără a menţiona numele criticului cultural Walter Benjamin (1892—1940), pe cel al psihanalistului Jacques Lacan (1901—1981), al misticei Simone Weil (1909—1943) şi al psihanalistei şi feministei Luce lrigaray (n. 1930), care toţi au făcut o diferenţă în peisajul mai amplu al gândirii recente şi contemporane. Simpla menţionare a numelor lor arată cum peisajul *gândirii* este un spaţiu mult mai mare decât o sugerează graniţele stricte ale filosofiei academice, un exemplu al unui fapt mai general, respectiv că diagrama Venn a claselor de intelectuali şi savanţi prezintă, în cel mai bun caz, doar o suprapunere parţială. Aşa a fost întotdeauna.

Există două motive pentru proliferarea numelor pe care tocmai le-am menţionat aici şi în legătură cu tradiţia analitică a secolului XX. Unul este acela că sunt mai mulţi oameni, mai multe universităţi, mai multe călătorii şi mai multă comunicare, mai multe modalităţi de a ţine evidenţa, mai multe publicaţii de toate tipurile – mai mult din toate lucrurile relevante pentru creşterea numărului de indivizi care studiază, scriu, gândesc şi predau – decât oricând altcândva de-a lungul istoriei. Asemenea universului fizic însuşi, universurile discursului sunt în permanentă expansiune. O zi în viaţa timpurilor moderne este cât un deceniu – uneori, un secol – din trecut.

Al doilea motiv este că timpul nu a cernut încă mulţimile presante ale celor care scriu şi vorbesc, oferindu-şi părerile şi cerând atenţia noastră. Dacă un cronicar al istoriei filosofiei – sau, mai bine, al istoriei intelectualităţii –

recente ar putea face un salt înainte vreo două secole, pentru a vedea ce a filtrat timpul, alegerile lui ar fi mult mai uşoare: ar exista cei de talia lui Aristotel şi Kant, tronând precum piscurile munţilor peste un şir de dealuri. Asta te- ar putea face să spui: Uită-te în jur şi întreabă „Cine sunt aceia care, din acest secol abia încheiat şi de astăzi, vor fi cei mari, vizibili în viitor? Am auzit măcar de numele lor?”. Iar undeva în fundalul minţilor noastre răsună cuvintele lui Shelley din *Ozymandias*:

> Un călător dintr-o ţară străveche îmi zise-ntr-o zi: „Două enorme picioare din piatră, fără trunchi, / Se ridică în deşert... Lângă ele, în nisip, / Pe jumătate îngropat zace-un chip sfărâmat, încruntat, / Cu buzele-ncreţire de-un rece rânjet poruncitor, / Spunând că sculptorul ştia citi acele pasiuni / Care, imprimate neînsufleţitelor lucruri, supravieţuiesc / Mâinii ce le-a imitat şi inimii ce le-a hrănit. / Şi pe soclu aceste cuvinte stau săpate: «Numele meu e Ozymandias, regele regilor! / Priviţi lucrarea mea, voi, cei puternici şi disperaţi!» / Nimic nu mai rămâne în urma decăderii / Epavei colosale, nemărginită şi pustie... / Singuratice, terne nisipuri se-ntind până departe”.^

534 **Aluzia este la paradoxul creran sau paradoxul mincinosului: un cretan spune, „Toţi cretanii sunt mincinoşi[11], luciu care, dacă este adevărat, este fals.** ***(N.a.)***

535 **Un rezumat făcut de Husserl însuşi se găseşte în articolul său despre fenomenologie scris pentru *Encyciopacdia Britannica* (1927), articol care, iniţial, trebuia să fie scris în colaborare cu Heidegger. *{N.a.)* Vezi şi Edmund Husserl, „Fenomenologie. Articol pentru Enciclopedia Britanica. Proiectul unei a doua prelucrări[11], traducere de Alexandru Boboc, în *Filosofie contemporană,* texte alese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi lona N. Roşea, Caramond, Bucureşti: 1996, pp. 116—140. !.V.';**

536 **Kant are un răspuns: nu în ideea demnă de scepticism a unei origini cauzale a intuiţiei în domeniul noumenal – întrucât categoria de cauzalitate nu se aplică realităţii noumenaie –, ci în deducţia transcendentală a categoriilor şi „refutarea idealismului[11], care arată că rrebuie să cousiderăm lumea ca existând independenr de experienţă, altfel nu am putea avea experienţă. *{N.a.)***

537 **Aici trebuie făcută o paranteză. Vieţile private nu sunt in general subiect de dezbatere, dar viaţa personală şi politică a lui Heidegger, ca şi cea a lui Sartre, mai târziu, atrage atenţia deoarece unii – luând partea lui Saint-Beuve împotriva lui Proust în chestiunea unei mai bune înţelegeri a scriitorilor în cazul în care le cunoaştem biografiile – o consideră a fi mai mult decât un simplu interes jurnalistic. Pe de altă parte, după cum sublinia Luce lrigaray, cunoaşterea biografiei poate nu doar să distorsioneze părerea cuiva despre opera unui scriitor, dar, mai ales în cazul femeilor, ea poate fi folosită pentru a devaiua sau discredita acea operă. O sugestie despre felul in care o astfel de înţelegere ar putea, pe de altă parte, din nou, contribui la ruperea barierelor înalte pe care sexismul le impune împotriva femeilor este oferită de diferenţa pe care informaţia biografică o face în receptarea lucrărilor scrise de femei, situare pe poziţii diferite, precum Harrier Taylor şi Frida Kahlo. întrebarea este una deschisă, dar importantă. *{N.a.}***

538 **Aristotel, *Metafizica,* Cartea IV, Cap. 2, 1003 b, pp. 119-120. *(N.t.)***

539 **Martin Heidegger, *Despre miza gândirii,* traducere din limba germană de Cătălin Cioabă, Cabriel Cercel si Cilben Lepădaţii, Humanitas, Bucureşti: 2007, „Drumul meu în fenomenologie”, [81], p. 139. (*N.t.*)**

540 **Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp,* traducere din limba germană de Cabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, H umani tas, Bucureşti: 2012, Partea intai, Secţiunea întâi, cap II, 12 [57], p. 100. *{N.t.)***

541 **Martin Heidegger, *Originea operei de ană,* traducere şi note deThomas Kleiningerşi Cabriel Liiceanu, p. 53. *{N.t.)***

542 **Martin Heidegger, *Intervin în revista Der Spicgcl. însemnări despre „cazul Heidegger*| introducere, traducere, note, comentarii şi postfaţă de Alexandru Boboc, Paideia, Bucureşti: 2018, p. 39. *[N.t.)***

543 **Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul şi invizibilul*, urmat de Note de lucru, text stabilit de Claude Lefort, însoţit de un avertisment şi o postfaţă, traducere de Livia CătălinaToboşaru şi Delia Popa» Tact, Cluj-Napoca: 2017, p. 323. *(N.t.)***

544 **Această versiune a eveni mentei or a fost una disputată; s-a sugerat că Sartre şi de Beauvoir au fost, de fapt, colaboraţionişti. Soarta reputaţiilor va depinde întotdeauna, în neputinţă postumă, de admiratori, duşmani, revizionişti, oameni care caută contracte de carte – şi expunerile nemiloase care sunt o consecinţă inevitabilă a trecerii timpului. *{N.a.)***

545 **Tean-Paul Saitre, *Fiinţaşi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică,* traducere de Adriana Neacşu, Paralela 45, Piteşti: 2004, cap. II, pp. 108—110. *{N.t.)***

546 **Jean-Paul Sartre, *Cu uşile închise. Diavolul şi bunul Dumnezeu*, traducere de Mihai Sora şi Radu Bo roi a nu, Miner va. Bucureşti: i981, Scena V, p. 51. *(N.t.)***

547 **lean-Paul Saitre, *Fiinţa şi neantul',* cap. III, pp. 498-499. *[N.t.)***

548 ***Ibidem*, pp. 41*6-4*17. *{N.t.)***

540 *Ibidem.* ***p. 545.*** *(N.t.)*

550 **Jean-Paul Sartre, *Existenţialismul este un umanism,* p. 5, disponibil online**

https://paideiacab.bles.wordpress.com/20l3/05/sartre-ieean-paul-existentialismul-este-un-umanism.pdf. *[N.t.)*

551 *Ibidem,* ***p. 10.*** *{N.t.)*

552 **Al berc Camus, *Mitul lui Sisif,* traducere, prefaţă şi note de Irina Mavrodin, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti: 1969, p. 131. *{N.t.)***

55.3 Si mo ne de Beauvoir, *Ai doilea sex,* voi. II, traducere de Diana Bol cu, Univers, Bucureşti: 1998, p. 8. *{N.t.)*

554 **Hans-Ceorg Gadamer, *Adevăr şi metodei,* voi. 1, traducere de Cabriel Kohn şi Călin Petcana, Teora, Bucureşti: 2001, Introducere, p. 12. *(N.t.)***

555 *Ibidem.* ***p. 13.*** *{N.t.)*

556 **Citat de Gadamer, *op. cit.,* voi. 1. Partea a doua: întrebări în ştiinţele spiritului, I, 2. Eşuarea lui Dilthey in aporiile istorismului, p. 172. *{N.t.)***

557 ***Op. cit.,* voi. II, traducere de Gabriel Cercel si Larisa Dumitru» Partea a V-a: Anexe, Prefaţă la ediţia a Il-a (1965), p. 673. *(N.t.)***

558 ***Op. cit.,* voi. 1, Partea în tăi: Experienţa artei, II, 1. Jocul ca fir călăuzitor al explicitării hermeneutice, p. 86. *{N.t.)***

559 ***Ibidem.* Partea a doua: întrebări în ştiinţele spiritului, II. 1. Ridicarea istoricităţii comprehensiunii la rangul de principiu hermeneutic, £) Discreditarea iluministă a prejudecăţii, p. 209. *{N.t.)***

560 ***Ibidem,* Partea a doua: întrebări in ştiinţele spiritului, II. 1. Ridicarea istorici tăţii comprehensiunii la rangul de principiu hermeneutic, d) Principiul istoriei efectelor, pp. 230-231. *[N.t.)***

561 *Ibidem,* ***p. 233.*** *{N.t.)*

562 ***Ibidem,* Partea a treia: Reorientarea ontologică, III. 3. Limba ca orizont al unei ontologii hermeneutice, c) Aspectul universal al hermeneuticii, p. 353. *{N.t.)***

563 **Paul Ricoeur, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică,* traducere şi postfaţă de Horia Lazar, Echinox, Cluj-Napoca: 1999, „Existenţă şi hermeneutică'', p. 20. *{N.t.)***

564 **Lucrare apăiută în limba română cu titlul *Şinele ca un altul,* traducere din limba franceza de Alin a-Daniela Marinescu şi Paul Marinescu» Spandugino, Bucureşti: 2016. *{N.t.)***

565 **Cilles Deleuze, Felix Guattari, *Ce este fllosofla?,* traducere din limba franceză Magdalena Mărculescu-Cojocea. Pandora-M, Târgovişte: 1998, p. 59. *(N.t.)***

566 **Vezi hrtp://\vw'w.poezie.ro/mdex.php/poetry/13934356/print.himl *(N.t.)***

PARTEA A V-A. Filosofía indiană, chineză, arabo-PERSANĂ SI AFRICANĂ >

Aşa cum am menţionat în Introducerea acestei lucrări, deşi cartea de faţă e dedicată în principal poveştii filosofiei occidentale, este deopotrivă relevant şi dezirabil ca ea să menţioneze marile tradiţii filosofice ale Indiei, Chinei şi lumii islamice, precum şi dezbaterea emergentă referitoare la „filosofía africană”. Eu sunt mai degrabă un observator, decât un expert în aceste domenii; calificarea minimă a cuiva care scrie despre ele ar trebui să fie expertiza în cel puţin anumite aspecte ale lor, lucru pe care, în ceea ce mă priveşte, nu pot să-l afirm, cu modestia de rigoare, decât în cazul filosofiei occidentale. Cu toate acestea, un interes viu pentru aceste tradiţii, mai ales datorită fascinaţiei exercitate de comparaţiile şi diferenţele dintre ele şi filosofía occidentală, este o cerinţă necesară pentru un cercetător dedicat al ideilor, chiar dacă accesul la cele aparţinând altor tradiţii trebuie să fie întotdeauna realizat prin traduceri.

O descriere completă a tradiţiilor filosofice ale Indiei, Chinei şi lumii islamice necesită urmărirea evoluţiei lor de-a lungul timpului. În analizele oferite aici, atenţia se concentrează asupra ideilor originare şi doctrinelor ce le-au urmat. Este recomandat ca secţiunea despre filosofía indiană să fie citită numai după ce aţi terminat Părţile l-IV, iar secţiunea despre filosofía arabo-persană să fie citită numai după ce aţi citit măcar Partea 1.

Pentru a fi obiectiv, trebuie să spun următoarele. S-ar părea că pentru a fi o figură dominantă în interiorul unei civilizaţii, precum Buddha, Confucius, Socrate, Iisus şi Mahomed, există o reţetă. Aceasta este următoarea: *Nu scrie nimic. Fă-ţi discipoli devotaţi. Fii norocos.* Observaţi că această reţetă nu include: *Fii original. Fii profund.* Niciuna dintre aceste figuri nu a fost

originală sau profundă, dar toate au avut norocul să aibă discipoli care au fost şi originali şi profunzi şi care, din fragmentele memorate ale spuselor lor şi din legendele care s-au ţesut în jurul amintirii persoanei lor, au creat sisteme întregi de gândire şi practică pe care marile figuri înseşi s-ar putea să nu le fi recunoscut sau aprobat.

Şi dacă aceste observaţii vă par dispreţuitoare, ca un soi de *lese-majesté* faţă de cele mai importante şi iconice dintre nume, luaţi aminte la asta. Fiecare dintre aceste figuri a fost, la vremea ei, una dintre multele persoane care au făcut ceea ce făceau şi ei: să înveţe sau să predice, să adune discipoli, să împrumute din şi să dezaprobe ideile celorlalţi şi învăţăturile anterioare. În cazul unora a fost nevoie de câteva decenii, în cazul altora, de secole, până când învăţăturile atribuite lor să fie scrise. În fiecare caz, discipolii discipolilor lor au ajuns repede la neînţelegeri şi s-au separat unii de alţii, schismele şi certurile generând diferitele versiuni ale moştenirilor care au supravieţuit.

Să-l luăm ca exemplu pe Siddharta Gautama – cel care a devenit cunoscut drept Buddha. Legenda spune că era fiul unui rege care a dus o viaţă atât de ferită de griji şi de opulentă, încât atunci când a întâlnit pentru prima oară un bolnav, un bătrân şi un cadavru în lumea din afara palatului a fost şocat şi, ca urmare, şi-a abandonat statutul şi familia, pornind într-o pribegie umilă, pentru a se elibera de suferinţele vieţii. A încercat meditaţia profundă la picioarele yoginilor, a încercat automortificarea severă în stilul asceţilor, căutând prin aceste practici să se elibereze din ciclurile nesfârşite ale durerii care constituie existenţa. Nimic nu a funcţionat. Dar, într-o zi, aşezat în meditaţie sub un copac Bodhi, a descoperit iluminarea: a devenit *Buddha,* „cel iluminat”, şi a fost eliberat; şi şi-a petrecut restul vieţii predicând discipolilor.

Această povestire inventată şi prezentată pe scurt îl face pe Gautama să pară unic, ca şi cum ar fi apărut de nicăieri cu o revelaţie măreaţă şi transformatoare pe care s-o ofere lumii. Cum rămâne însă cu yoginii şi asceţii pe care i-a studiat? în realitate, el a apărut într-o perioadă tumultuoasă din istoria Indiei, când zeci de mii de căutători ai adevărului şi de cerşetori, de yogini şi de asceţi, de învăţători şi predicatori se adunau în mulţimi uriaşe în săli de dezbatere publică şi în grădinile din oraşele de pe Gange, certându-se între ei, vorbind publicului şi învăţându-şi discipolii. Era bine ştiut faptul că actele de caritate ajutau la o reîncarnare mai norocoasă într-o viaţă viitoare şi, ca atare, aceste roiuri de cerşetori se puteau baza pe faptul că erau hrăniţi şi îmbrăcaţi de comunităţile pe care le vizitau. Nimic nu a fost mai util pentru înflorirea filosofiei şi religiei în India acelor timpuri decât ideile îngemănate de reîncarnare şi karma.

învăţăturile lui Buddha au început să fie scrise la trei sau patru secole după moartea sa. Cele mai vechi surse ale acestora sunt *Suttapitaka* („Coşul discursurilor”) şi *Vinayapitaka* („Coşul Codicelui de învăţătură”). Ele au fost culese din corpusul memorat al învăţăturilor, care a circulat pe cale orală, un canon aproximativ, care se formase la aproape un secol după moartea sa. Natura orală a acestei prime înregistrări a introdus expresii clişeistice şi repetitive necesare pentru memorizare, iar variaţiile din textele ulterioare, create pe baza lor, pot fi parţial atribuite capriciilor memoriei. Însă au existat, cu siguranţă, şi neînţelegeri, interpolări şi re interpretări ale materialului care s-a transmis, sporind variabili ta tea versiunilor scrise.

Mai mult decât atât, oricare ar fi fost limba pe care Buddha a vorbit-o în ţara natală cu cei din neamul Sakya, care trăiau în actuala zonă de graniţă dintre India şi Nepal, pe pantele nordice ale bazinului Gangelui, aceasta nu era pali, sanscrita sau vreunul dintre dialectele pakritice, iar transmiterea

învăţăturilor budiste prin intermediul acestor limbi şi, mai târziu, al tibetanei, chinezei, japonezei şi a altor limbi din Asia de Sud a introdus multe adăugiri şi schimbări care au creat budismul actual.

Cu toate acestea, există un nucleu re cognoscibil al doctrinei budiste, centrat pe Cele Patru Adevăruri Nobile şi Calea cu Opt Braţe. Remarcabil în cazul budismului, ca şi al perspectivei rivale apărute în acelaşi timp în istorie, şi anume jainismul, este că el nu e o religie, ci o filosofie. Nu implică niciun fel de zeitate şi nu se bazează pe mesaje provenite din vreo sursă transcendentă, legate de scopul vieţii şi de felul în care trebuie trăită. Versiuni mai târzii ale budismului în Tibet, China şi Japonia au intrat mult în penumbra superstiţiilor şi credinţelor în zei şi alte fiinţe – o evoluţie tipică a imaginaţiei umane –, însă acestea constituie versiuni modificate ale originalului, aşa cum vor afirma prompt austerii învăţaţi ai şcolii Theravada din Sri Lanka, privind cu dispreţ la excesele şcolilor Mahayana şi la încărcarea „adevăratei doctrine” cu ceea ce aceşti cărturari consideră a fi lucruri lipsite de sens.

Aproximativ la fel s-a întâmplat şi în cazul lui Confucius. Şi el a fost unul dintre mulţii „literaţi” care căutau să sfătuiască prinţi şi să propovăduiască un mod de viaţă; a avut norocul să inspire un adept care a trăit la un secol după moartea sa, Mencius, a cărui admiraţie i-a determinat şi pe alţi cărturari de mai târziu să adune zicalele atribuite lui Confucius şi să le pună pe hârtie. La vreo două secole şi jumătate după moartea lui Confucius, primul împărat al Chinei unificate, Qin Shi Huangdi (r. 221—210 î.e.n.), a aruncat în foc toate cărţile filosofilor precedenţi – şi, întâmplător, şi pe autorii acestora, care erau încă în viaţă –, pentru a şterge trecutul şi a întemeia filosofia legalistă a epocii sale, care i-a susţinut domnia. Din fericire, nu a reuşit să distrugă toate exemplarele lucrărilor clasice, precum *Cartea Cântecelor, Analele de primăvară şi de toamnă, Analectele* lui Confucius, *Yi jing*-ul (cunoscut într-o versiune anterioară anglicizată drept „I Ching”) şi cartea lui Mencius, *Mengzi.* Arunci când următoarea dinastie, cunoscută sub numele de „Han Timpurie”, a venit la putere, reputaţia lui Confucius a înflorit; lucrările multora dintre clasici i-au fost atribuite lui, fie în calitate de autor, fie de editor, iar promovarea în birocraţia imperiului implica trecerea cu succes a examenelor bazate pe cunoaşterea acestor texte clasice. Caracterul confucianist al Chinei a fost format de numeroasele şi lungile perioade în care învăţăturile atribuite lui Confucius au reprezentat subiectul acestor examinări imperiale; ele au încetat a avea acest statut abia în primul deceniu al secolului XX.

Modelul colecţiilor post-mortem de zicale şi învăţături, primele scrise la câteva decenii după eveniment, şi stabilirea unui canon la doar câteva secole se repetă în cazul lui lisus şi Mahomed. Figura care se evidenţiază este Socrate, cunoscut personal de către Platon, Xenofon şi alţii care au scris despre el – dar chiar şi aici, cu excepţia câtorva satire ale lui Aristofan, până după moartea sa nu s-a scris nimic despre el. Filosofii care i-au urmat au dezvoltat diverse aspecte ale moştenirii lui Socrate – Aristotel, motivul vieţii cumpătate, cinicii, dispreţul faţă de convenţie, stoicii, tăria de caracter şi stricta respectare a principiului –, însă în cazul lui Buddha, lisus şi Mahomed, divergenţele şi schismele dintre adepţi în secolele de după moartea lor au degenerat în conflict şi violenţă. Aceasta este, din păcate, o caracteristică tipic umană.

Pe de altă parte, Socrate este la fel ca toţi ceilalţi prin aceea că a fost unul dintre mulţii indivizi – în acest caz, sofiştii – care făceau cam acelaşi lucru: preda, influenţa, atrăgea învăţăcei. lisus a fost şi el unul dintre numeroşii entuziaşti şi predicatori, iar forma în care a fost executat – rezervată de

autorităţile romane pentru răzvrătiţii politici – sugerează că nu a fost privit ca fiind prea diferit de mulţi alţii care perturbau pacea în acele vremuri. Gautama s-a aflat în competiţie pentru atenţia contemporanilor cu jainiştii, cu alţi filosofi ateişti şi cu adepţii devotaţi ai teismului din India epocii sale. De ce Confucius, şi nu Mozi, a fost cel care a avut discipoli care au elaborat învăţături în numele său, transformându-l în cărturarul venerat al Chinei? De ce a ales Sfântul Pavel să facă o religie din defunctul lisus, în locul altui predicator zelos al acelor vremuri? Am putea răspunde: datorită meritelor intrinseci ale învăţăturilor. Poate. însă, fără îndoială, a fost în mare măsură o chestiune de noroc. Şi te face să te întrebi, îmboldit de *Elegie scrisă într-un cimitir de ţară* a lui Thomas Gray, câte mii de Hampdeni mărunţi şi Miltoni fără de glorie au gândit şi au predicat, dar au fost uitaţi de mult? Să re formulăm şi să ne întrebăm: de ce romanele de dragoste se vând în număr mult mai mare decât romanele literare? Au existat învăţători şi gânditori de o profunzime aparte, ale căror învăţăminte au fost prea dificil de înţeles ori de urmărit, lăsând moştenirea celor mai populari să înflorească în istorie? O trecere în revistă a istoriei filosofiei sugerează un răspuns: în ea se întâlnesc filosofi care ar putea avea mai multe de oferit celor interesaţi, decât învăţăturile popularizate, asociate „numelor mari”.

Un lucru pe care îl învăţăm cu siguranţă din aceste consideraţii este că „Buddha”, „Confucius” şi restul sunt mai degrabă numele imaginilor sau al icoanelor, decât nume de oameni – sau poate ideile unor persoane imaginare, cărora li se poate atribui, pentru comoditate, inspiraţia unei filosofii sau religii (ca în cazul lui lisus şi Mahomed, care, din această cauză, nu sunt discutaţi în cartea de faţă).

Alegerea câtorva indivizi pentru a-i ridica în felul acesta la un statut iconic este un soi de parafrază a întregii perioade în care ei şi din ce în ce mai mulţi alţii puneau întrebări despre valori, societate, ideea de bine şi cercetau chestiuni fundamentale cu privire la lume şi neamul omenesc. Fără îndoială şi alţii au făcut acelaşi lucru în mileniile precedente, dar în această perioadă – în special între secolele VIII şi III î.e.n. – a existat o înflorire notabilă a dezbaterii, atât în ceea ce priveşte numărul celor implicaţi, cât şi al consemnării rezultatelor discuţiilor acestora. Din acest motiv, perioada a fost numită „Epoca Axială” *(axiologia* este studiul valorilor, din grecescul *axia,* care înseamnă „valoare”) – un nume folosit pentru prima oară de Karl Jaspers pe baza perspectivelor enunţate de cărturarii secolului al XlX-lea, uimiţi de emergenţa filosofiei indiene şi chineze în aceeaşi perioadă cu apariţia ei în lumea grecească. Jaspers a inclus zoroastrismul persan şi iudaismul din Orientul Mijlociu printre mişcările care au constituit această epocă şi ar fi adăugat multe altele care, între timp, s-au pierdut printre curiozităţile istorice, precum cultele misterelor, hermetismul şi versiunile religiilor mito poetice din Egipt şi Mesopotamia. S-ar părea că fii os o fia – ceea ce recunoaştem în mod specific drept filosofie – se detaşează pe fundalul din ce în ce mai aglomerat al speculaţiei în toate aceste forme şi este un fapt uimitor că marile figuri iconice ale perioadei – Buddha, Confucius, Socrate – sunt toate filosofi şi nu profeţi ori lideri religioşi, cu atât mai puţin zei (deşi, între timp, Buddha a căpătat statut divin în minţile discipolilor anumitor şcoli de budism).

În final: există un domeniu emergent de studiu în filosofía africană, care este şi el discutat în aceste pagini. Termenul de „filosofie africană” este unul controversat, fiindcă diversele istorii şi culturi din diferitele părţi ale acestui continent uriaş nu pot fi uşor generalizate şi, ca atare, încă nu există corpuri doctrinare, şcoli de gândire sau figuri majore care pot fi identificate ca puncte de început. Cu o excepţie: în sudul Africii, proeminenţa conceptului

de *Ubuntu* – umanitate, cu accent pe natura esenţială a umanităţii noastre comune: „Eu sunt fiindcă noi suntem" – aduce în atenţie o tradiţie etică, atât implicită, cât şi explicită, care a fost ignorată de colonizatori şi de misionarii care au venit odată cu ei, dar care are o profunzime ce face să pălească multe alte perspective. *Ubuntu* se aliniază cu cele mai bune şi bogate aspecte ale ceea ce se înţelege prin „umanism" în sensul contemporan al termenului (subiectul va fi tratat altundeva). Voi discuta *Ubuntu* la locul cuvenit, în cele ce urmează.

FILOSOFÍA INDIANĂ

Ce păcat că bogăţia şi profunzimea gândirii din tradiţiile filosofice indiene au fost aproape inaccesibile, ascunse după vălul sanscritei sau al limbii pali. Metafizica, epistemologia, logica şi etica şcolilor indiene sunt ocultate şi de concepţiile eronate legate de natura lor, anume, că sunt exclusiv religii sau teologii, şi nu filosofii. Neînţelegerea apare în urma faptului că o cale instructivă de a explica scopul întregii filosofii indiene este de a spune că e soteriologică – o „soteriologie" este o doctrină a salvării – prin faptul că încearcă să pună capăt suferinţei care este existenţa prin intermediul înţelegerii adevăratei naturi a realităţii. În consecinţă, toate şcolile oferă un pachet complet de metafizică, epistemologie şi etică sub forma unui sistem, iar faptul că scopul lor practic este eliberarea de suferinţă îi invită pe mulţi să le aplice o extensie lipsită de vlaga: termenul de „religie".

Şcolile de filosofie indiană sunt cunoscute sub numele de *darsana* – denumire ce înseamnă „vedere" şi, prin extensie, „viziune", în sensul de perspectivă sau punct de vedere, în general, ele se împart în două grupuri: *astika,* „ortodoxe" şi *naştika*, „heterodoxe". Distincţia se face pe baza acceptării sau nu de către darsana a autorităţii fundamentale a *Vedelor,* scrierile antice ale Indiei, „Veda" însemnând „învăţătură" sau „înţelepciune". Darsana care nu acceptă autoritatea Vedelor sunt budismul, jainismul şi şcoala Carvaka, motiv pentru care sunt descrise ca heterodoxe.

Vedele constau în patru colecţii sau *Samhita: Rgveda, Yajurveda, Samaveda* şi *Atharvaveda.* Rgveda este Veda imnurilor sacre; următoarele două împărtăşesc mare parte din conţinut cu Rgveda, dar sunt aplicate în special ritualurilor de sacrificiu, respectiv imnurilor liturgice, în timp ce Atharvaveda se distinge ca o colecţie de formule pentru a combate răul şi boala. Rgveda este considerată cea mai veche dintre ele, fiind datată în jurul 1100 î.e.n., dar avându-şi originea într-o veche tradiţie orală anterioară.

Istoria perioadei cuprinse între anii 1 500 şi 500 î.e.n. este cunoscută în nord-vestul Indiei ca „perioada vedică", în care Vedele au căpătat formă şi, odată cu ele, în partea a doua a acestei perioade, şi manualele de instrucţiuni pentru ritualurile vedice, numite *Brahmane*, precum şi comentariile asupra înţelesului textelor şi al ritualurilor, numite *Aranyaka.* Discuţii de tip filosofic pot fi găsite şi în unele dintre acestea. însă textele filosofice principale conectate cu Vedele sunt *Upanişadele.* „Upanişad" înseamnă „a sta atent aproape" (adică, de un profesor sau maestru) şi sunt cunoscute drept *Vedanta,* fiind considerate părţile finale sau secţiunile de sfârşit ale Vedelor, încapsulând scopul sau înţelesul înalt al acestora din urmă.

Literatura vedică este considerată *Sruti,* „auzire", ceea ce înseamnă „revelat" fie de către însăşi realitatea supremă, fie prin înţelegerea acesteia de către *rishi,* „înţelepţii" din Antichitate, în procesul lor de meditaţie. Sruti este în contrast cu *Smrti*, „memorizare", care descrie toată cealaltă literatură. Unele dintre textele Sruti însele spun că au fost „făurite" prin abilitatea unor rishi, la fel cum un tâmplar construieşte un car.

Dintre cele aproximativ o sută de Upanişade, zece sunt considerate cele

mai importante, iar printre ele, la loc de cinste se află *Brhădaranyaka* („Marea Lecţie din Pădure”). Aceasta a fost compusă în jurul anului 700 î.e.n. şi este atribuită înţeleptului Yajnavalkya. Ea începe astfel: „Om. Aurora este capul calului de jertfă, soarele e ochiul, vântul e răsuflarea, botul e focul cel de pretutindeni şi anul e trupul”.^ Descrierea oferă o impresie înşelătoare a ceea ce urmează, fiindcă schimburile şi discuţiile ce constituie corpul principal al textului sunt o sursă importantă de concepte despre sine *(Atmari)* şi uniunea sa cu realitatea absolută *{Brahman),* care apar mai în detaliu în darsana tradiţiei filosofice.-^® Maniera în care sunt prezentate aceste teze admite interpretări extrem de variate, însă bogăţia de sugestii este extraordinară. Paul Deussen (1845-1919), cercetătorul sanscritei care a adus tradiţia upanişadică în atenţia Occidentului, a scris despre ea că aruncă „dacă nu cea mai ştiinţifică, atunci cea mai intimă şi nemijlocită lumină asupra ultimului secret al existenţei”, un punct de vedere împărtăşit de Schopenhauer, care păstra la capul patului un exemplar din Upanişade şi spunea despre ele: „Este lectura cea mai folositoare şi cea mai înălţătoare care-i cu putinţă pe pământ. Ea a fost mângâierea vieţii mele şi va fi de aceea şi a morţii mele”.®®^

înainte de a examina mai detaliat unele dintre darsana, este util să avem o scurtă evaluare a tuturor. Cele şase şcoli ortodoxe sunt Samkhya, Yoga, Nyaya, Vaisheshika, Purva Mimamsa (uneori doar „Mimamsa”) şi Vedanta (uneori „Uttara Mimamsa”). Cele trei şcoli heterodoxe principale (au existat şi alte şcoli, minore) sunt, aşa cum am menţionat deja, Carvaka, budismul şi jainismul.

Samkhya este cea mai veche dintre şcolile ortodoxe şi a fost creată de autorul sutrelor Samkhya, înţeleptul Kapila (secolul al VFI-lea ori al Vl-lea î.e.n.). Ea afirmă un dualism al materiei ***{prakriti***) şi conştiinţei ***{puruŞa,*** care înseamnă de asemenea „spirit” sau „sine”) şi le consideră pe ambele ca fiind la fel de reale. Este pluralistă, susţinând că ***puruŞa*** are forme multiple.

Yoga este asociată cu şcoala Samkhya, aceasta fiind aplicaţia practică a învăţăturilor ei. Scrierile unui anume Patanjali, datând dinainte de secolul al V-lea î.e.n., stabilesc tehnicile de postură, respiraţie şi meditaţie pe care le-au dezvoltat şcolile ulterioare de yoga. Sutrele yoga atribuite lui Patanjali, deşi mult mai târzii decât cele ale lui Kapila, acceptă ontologia şi epistemologia Samkhaya, dar adaugă un devotament faţă de o formă de deism care lipseşte din doctrina nonteistică Samkhaya.

învăţăturile şcolii Nyaya în domeniul epistemologiei şi logicii au fost scrise de Aksapada Gautama, în secolul al Vl-lea î.e.n., în *Nyayasutra.* Susţinând o formă de realism direct, ele subliniau importanţa evaluării critice a surselor cunoaşterii *(pramand),* identificate ca percepţia senzorială, deducţia şi declaraţia experţilor.

Şcoala Vaisheshika este o variantă şi o dezvoltare a şcolii Nyaya. Se spune că fondatorul ei a fost Kanada Kashyapa, care a trăit cândva între secolele al Vl-lea şi al Il-lea î.e.n. Şcoala propunea o metafizică naturalistă şi atomistă, afirmând că totul este compus din atomi indestructibili, indivizibili şi eterni ***{paramanu***). Teoriile sale despre relaţii şi cauzalitate sunt foarte sofisticate. Şcolile Nyaya şi Vaisheshika sunt adeseori tratate ca una singură.

Purva Mimamsa este darsana cea mai apropiată de o religie in sensul clasic al termenului. Este rirualistă şi le cere adepţilor săi o credinţă necondiţionată în Vede şi respectarea sacrificiilor pe care acestea le prescriu, în particular arderea ofrandelor, crezând că în lipsa acestora universul va suferi efecte nefaste. Prin urmare, un alt nume al Purva Mimamsa este „Karma Mimamsa”, datorită accentului pus pe acţiune, *karma.* Cu toate acestea, ea nu este în mod direct teistă; susţinătorii săi

timpurii nu au atribuit importanţă zeităţilor, însă evoluţiile ulterioare ale concepţiei au importat elemente teiste. Fondatorul şcolii, Jaimini, a trăit în secolul al IV-lea î.e.n. El a susţinut că mărturia verbală, Cuvântul sau *Shabda* din Vede, este singura sursă autorizată de cunoaştere. Şcoala considera Vedele ca fiind *apaurusheya,* „autorevelate”, „nescrise” şi susţinea că acest lucru le conferă autoritatea.

Vedanta sau Uttara Mimsa este şcoala a cărei metafizică e îndeajuns de similară cu cea a budismului, încât să o facă să pară întrucâtva familiară în ochii occidentalilor. „Vedanta” înseamnă „sfârşitul Vedelor” şi, în consecinţă, se inspiră în mare parte din Upanişade. Ea afirmă că lumea este o iluzie: *Maya|* una dintre versiunile Vedantei, atribuită înţeleptului Adi Shankaracharya, despre care se spune că a trăit în secolul al VUI-lea î.e.n., predică doctrina nondualismului, *Advaita*, punând accentul pe tema upanişadică a sufle ml ui individual, Atman, şi a realităţii supreme, „Brahman” ca fiind unul şi acelaşi lucru. Vedanta pune accentul pe ideile de reîncarnare *(punarjanma*) şi pe efectul karmei acumulate asupra posibilităţilor reîncarnării şi al eliberării definitive de aceasta.

Cea mai timpurie dintre şcolile heterodoxe *{nastika)* este Carvaka, cunoscută şi sub numele de Lokayata (se poate ca o şcoală cu acest nume să fi fost atât de apropiată în doctrină de Carvaka, încât cele două să fi fuzionat). Datează din secolul al VUI-lea î.e.n. Este nonteistă, materialistă în metafizică şi empiristă în epistemologie, considerând percepţia directă ca fiind sursa principală a cunoaşterii.

Budismul a fost fondat de Siddharta Gautama, care a trăit cândva intre începutul secolului al Vl-lea şi sfârşitul secolului al IV-lea î.e.n., probabil mai aproape de această dată. Este o filosofie nonteistă, care propune un mijloc de eliberare de suferinţă, la fel ca şi celelalte şcoli, însă cu o metafizică radical diferită, negând în totalitate realitatea lui Atman şi Brahman. Versiunile mai târzii ale budismului au acumulat aspecte supranaturale, aşa cum se întâmplă cu aproape toate sistemele atunci când ele devin o viziune populară (aici „popular” însemnând „al poporului”) în efortul de a face faţă provocărilor vieţii. Budismul este cunoscut în toată lumea, atrăgând atât adepţi, cât şi interes, deşi nu mai este atât de prezent în ţara de origine. Legendele despre Buddha (care îl prezintă ca pe un prinţ care a dus o viaţă lipsită de griji până în ziua în care a părăsit palatul şi a văzut suferinţa lumii) au evoluat de-a lungul secolelor; ceea ce rămâne însă la baza diverselor şcoli budiste este doctrina celor Patru Adevăruri Nobile şi Calea cu Opt Braţe către eliberarea din existenţă, prin dobândirea stării de *nirvana* (extincţie). Cele Patru Adevăruri Nobile sunt următoarele: viaţa este suferinţă, suferinţa apare din dorinţă şi ignoranţă, se poate scăpa de suferinţă, iar eliberarea se poate obţine ducând o viaţă etică şi practicând meditaţia. Calea cu Opt Braţe sunt Vederea Corectă (înţelegerea), Emoţia Corectă, Vorbirea Corectă, Acţiunea Corectă, Modul de trai Corect (o slujbă care să nu dăuneze altora), Efortul Corect, Atenţia Corectă şi Meditaţia Corectă.

Se spune că jainismul ar fi existat cu mult înainte ca înţeleptul Mahavira să-i dea un nou imbold, în secolul al Vl-lea î.e.n. Jainiştii îl consideră ultimul dintr-o serie de douăzeci şi patru de *Tirthankara,* „Făcători de vad” prin marea eternă de naşteri şi morţi (*samsara*). Tirthankara sunt cei care ajung la o înţelegere adevărată a naturii sinelui, fiind astfel capabili să străbată *samsara,* lăsând în urma lor îndrumări pentru alţii şi obţinând în felul aceasta eliberarea *{mokşa).* Jainismul este nonteist şi predă ascetismul şi *ahimsa* (nonviolenţa).

Şcolile astika sunt derivate ale hinduismului, un set de perspective şi practici înrudite care, în cursul evoluţiei lor, au devenit teiste în perioada

emergentă a „sintezei hinduse”, între 500 şi 300 î.e.n. În această perioadă a fost proclamată autoritatea Vedelor, împreună cu integrarea scrierilor Smrti, printre acestea remarcându-se *Mahabharata* şi *Ramayana,* în special secţiunea celei dintâi, cunoscută sub numele de *Bhagavad Gita,* care se bucură de un asemenea statut în hinduism, încât este uneori considerată mai degrabă Sruti decât Smrti, „auzită” şi nu „amintită”.

Dintre şcolile nastika, continuă să existe budismul, în formele sale diverse şi elaborate, şi jainismul, în una dintre cele două forme tradiţionale principale ale sale. Carvaka este de mult apusă.

Toate şcolile împărtăşesc anumite idei – unele sau toate dintre temele suferinţei, eliberarea prin extincţie în urma înţelegerii adevăratei naturi a realităţii şi/sau a acumulării suficiente de karma pozitivă, natura iluzorie a lucrurilor în experienţa comună, ascetismul şi meditaţia ca potenţatori ai procesului de eliberare; acestea sunt teme recurente în toate şcolile şi se bazează pe preocuparea etică centrală pe care o împărtăşesc: scopul unei eliberări de suferinţă. Diferenţele constau, în principal, în detalii de natură tehnică, legate de principiile epistemologice şi metafizice ale acestor teme.

O privire mai detaliată asupra unora dintre darsana oferă o mai bună indicaţie a nivelului lor de sofisticare filosofică. Să luăm, de exemplu, dualismul Samkhya. Acesta nu este un dualism „minte-materie” în sensul tradiţiei occidentale, ci unul al conştiinţei şi a tot ceea ce nu este conştiinţă, respectiv puruŞa şi prakriti. Mai mult, puruŞa este conştiinţă *pură,* ceva mai important decât ceea ce s-ar înţelege în mod obişnuit prin „minte”.

Samkhya consideră că prakriti – tot ceea ce nu e conştiinţă – este compusă dintr-o combinaţie de trei calităţi sau proprietăţi *{guna*), respectiv: *sattva*, „esenţă”, conceptul care sugerează iluminare, claritate, armonie, bunătate; *rajas,* „praf[1], conceptul care sugerează activitate, pasiune, mişcare, schimbare; şi *tamas,* „întuneric”, conceptul care sugerează letargie, greutate, disperare, haos. Când cele trei guna sunt în echilibru, prakriti este stabilă, într-o stare de latenţă sau potenţialitate pură. Când între ele există un dezechilibru, se produce o succesiune de evenimente în care prakriti se manifestă în douăzeci şi trei de structuri independente, numite *tattva.* Cea mai înaltă este *buddhi,* voinţa sau intelectul, care, deşi nu este conştientă, este atât de apropiată de puruŞa, încât par să coincidă. Celelalte structuri – enumerate rapid – sunt un sentiment al sinelui individual, care poate fi numit „individualitate”; capacităţile animate de a simţi, a vorbi, a mişca, a mânca şi a procrea; „elementele subtile” ale auzului, gustului, pipăitului, văzului şi mirosului; şi „elementele grosiere” ale spaţiului, aerului, focului, apei şi pământului, care, în combinaţie, constituie obiectele ordinare ale lumii fizice.

Conform epistemologiei Samkhya, cele trei surse de informaţie credibile sunt percepţia, inferenţa şi cuvântul autorităţilor, în această ordine. Ştim că există un foc atunci când il vedem; ştim, cu un grad de nefezabilitate, că există un foc atunci când îi deducem existenţa din fumul ce se ridică în depărtare; ştim, cu un grad şi mai mare de nefezabilitate, că există un foc pe care nu îl vedem sau deducem, dar despre care ne spune un informator de încredere. În percepţie, organele de simţ sesizează obiectele lor – culorile în cazul ochiului, sunetele în cazul urechii –, iar aceste percepţii sunt asamblate de către spirit (*manas*) într-o reprezentare la care egoul (*ahamkara*) contribuie cu perspectiva sa, iar intelectul (*buddhî)* contribuie cu înţelegerea. Această combinaţie triplă formează cunoaşterea. Aşa cum arată lucrurile în această formă, manas, ahamkara şi buddhi sunt cele trei elemente constitutive a ceea ce în limba română se numeşte „minte”. Această minte tripartită nu este puruŞa; dar puruŞa „observă” această activitate, contribuind astfel cu elementul conştient. Prin analogie, puruŞa ar

fi stăpânul casei, mintea tripartită ar fi portarul, iar organele de simţ ar fi uşile.

Aspectul soteriologie al Samkhya – şi anume, doctrina despre eliberarea din suferinţă – are o subtilitate care apare din faptul că puruŞa este în termeni ontologici complet distinctă de prakriti, cu alte cuvinte, este un ordin diferit al realităţii. Doctrina nu atestă faptul că puruŞa, ca Şinele Adevărat, trebuie eliberată de sub dominaţia prakriti, deoarece puruŞa, fiind un ordin diferit al realităţii, nu se poate afla în nicio relaţie – alta decât de martor – cu ceva care este sau rezultă din prakriti. Dimpotrivă, eliberarea constă în înţelegerea faptului că *nu eşti constrâns sau legat de prakriti*; constă în recunoaşterea diferenţei ontologice şi a consecinţei faptului că puruŞa este *deja* liberă şi că aşa a fost dintotdeauna. O trăsătură comună tuturor soteriologiilor indiene este aceea că sunt gnostice: eliberarea înseamnă dobândirea cunoaşterii, iar sursa suferinţei este ignoranţa.

Cauzalitatea e o temă importantă în darsana. învăţăturile Samkhya cu privire la acest subiect spun că efectele există înainte de manifestările lor, sub forma unei latenţe a cauzelor lor. Cauzalitatea este procesul de manifestare a ceea ce exista deja implicit în cauză. Importanţa acestui fapt pentru metafizica şcolii Samkhya este dată de presupunerea că lumea, ca o emanaţie a Absolutului (Brahman), exista deja în Absolut înainte de manifestarea ei. În termeni de prakriti, ideea pare a fi că legătura de cauzalitate reprezintă desfăşurarea în efect a cauzei însăşi. În justificarea acestei perspective, Samkhya afirmă că ea nu necesită aducerea pe lume a vreunui lucru care nu a existat mai înainte şi explică de ce efectele sunt mereu de aceeaşi natură cu cauzele lor (vacile vor da întotdeauna naştere vacilor).

Samkhya este considerată cel mai puţin dezvoltată sau sofisticată dintre darsana, ea fiind cea mai timpurie. Filosofiile – sau, datorită legămrii dintre ele, filosofia – şcolii Nyaya- Vaisheshika nu sunt doar mai dezvoltate, ci au caracteristici similare ideilor majore din metafizica occidentală.

Termenul Nyaya poate fi tradus prin „logică”, iar o mare parte a dezbaterii sale s-a ocupat cu metodele de verificare. Vaisheshika este o filosofie a naturii care încearcă să identifice varietatea lucrurilor la care se aplică cogniţia şi limbajul, oferindu-le astfel o bază obiectivă. Primii dintre cei care au comentat şi dezvoltat aceste perspective le-au conectat; cei de mai târziu – din ultimele secole ale mileniului I î.e.n. – le-au dat o dimensiune teistică şi au asociat şcoala astfel rezultată cu venerarea lui Shiva.®^

O idee definitorie a şcolii Nyaya-Vaisheshika poate fi rezumată sub forma: „existenţa este posibilitatea de cunoaştere şi denumire”. În perioada sa clasică, Vaisheshika a dezvoltat o teorie sofisticată a cauzalităţii, care includea un set de „existente primare” riguros definite, *padartha,* şi anume substanţa, calitatea, mişcarea, particularul, universalul, ine ren ţa şi nonexistenţa. Termenul sanscrit „padartha” înseamnă, din punct de vedere etimologic, „referent *(arthd)* al unui cuvânt *(pad)*[1], iar primele trei categorii, cele de substanţă, calitate şi mişcare, sunt considerate primare. Toate categoriile au însă *astitva*, care înseamnă „itate”, cu alte cuvinte, *calitate existenţială,* necesară pentru posibilitatea de a le cunoaşte şi defini. Prin urmare, ele sunt reale şi obiective. „Nonexistenţa” sau „absenţa”, adăugată ulterior în lista de categorii, are de asemenea o existenţă independentă, fiindcă absenţa unui lucru poate fi cunoscută şi discutată.

În categoria substanţei există nouă constituenţi ai naturii: pământul, apa, aerul, focul, eterul, timpul, spaţiul, şinele şi spiritul. În categoria calităţii există douăzeci şi patru de calităţi, o listă foarte amestecată, ce include calităţile senzoriale ale culorii, sunetului şi mirosului, dar şi abstracţiuni,

precum ura, meritul şi apropierea. În categoria mişcării există cinci tipuri: aruncarea în sus, aruncarea în jos, expansiunea, contracţia şi deplasarea. În toate categoriile există asociaţii particulare între calităţi şi substanţe: pământul este asociat mirosului, apa este asociată gustului, focul, culorii şi aşa mai departe. Şinele este asociat cunoaşterii, plăcerii dorinţei, frustrării şi urii, printre alte calităţi.

Substanţele (*dravya*) sunt fie permanente, fie nepermanente. Substanţele permanente, fiind indestructibile, sunt atomii şi ceea ce constituie ei. Atomii nu sunt doar ultimii în sensul ontologic – nu există nicio entitate în care să poată fi divizaţi, după cum o sugerează şi numele –, ci şi absolut individuali, distincţi unul de altul. Expresia prin care se indică acest lucru, *antya visheasha,* este şi sursa numelui şcolii, „Vaisheshika". Prin natura lor, atomii se combină şi se separă pentru a forma substanţele de dimensiuni intermediare care nu sunt, prin urmare, permanente. Spaţiul, timpul şi şinele sunt, însă, atât complet individuale, cât şi infinite ca mărime (deşi fiecare sine este restrâns atunci când este legat de un corp fizic).

Şcoala face distincţia între „a fi alb" ca o calitate şi „albeaţă" ca un universal. Aceasta este în relaţie cu modelul fundamental substrat-proprietate ce stă la baza ontologiei sale: substanţa, *dharmin*, are proprietatea, *dharma,* care îi este inerentă – „inerenţa", *samavaya,* fiind un concept special în cadrul doctrinei. O reformulare tehnică a enunţurilor din limbajul obişnuit sub forma *dharmadharmin* oferă o perspectivă clară din punct de vedere ontologic a ceea ce se comunică, astfel: a vorbi despre o vacă sau a te gândi la una înseamnă a vorbi despre sau a te gândi la o *calitate universală de a fi vacă,* ce este instanţiată într-un loc X (substratul) prin relaţia de inerenţă – rezultând în ceva de genul „calitatea de a fi vacă este inerentă aici". S-a observat că, mai pronunţat decât în limba germană, termenii sanscriţi pot fi compuşi şi suplimentaţi atât pentru a spori abstracţia, cât şi pentru a nominaliza abstracţiile într-o asemenea manieră, încât referirea la ele le conferă o realitate independentă. Unul dintre rezultate este acela că relaţia de *inerenţă* este tratată ca reală în mod independent. Necesitatea acestei idei a fost justificată de faptul că unitatea lucrurilor inseparabile (de exemplu, o suprafaţă şi culoarea sa) compuse dintr-o substanţă şi o calitate necesită ca ceea ce le leagă să fie la fel de real ca şi ele.

Doctrina Vaisheshika a samavaya – inerenţă— este fundamentală pentru cosmologia sa realistă. Inerenţa ţine împreună partea şi întregul, calitatea şi substanţa, acţiunea şi substanţa, caracterele generice şi manifestările lor individuale, substanţa eternă şi individualitatea absolută a atomilor. De la cel mai mic la cel mai mare, totul este ţinut împreună de samavaya.

Inerenţa este unul dintre cele trei tipuri de cauză recunoscute de această şcoală: inerentă, noninerentă şi eficientă. Cauza inerentă este cea în care efectul este inerent, aşa cum pânza devine inerentă în firele din care este ţesută. Cauza noninerentă este un corelativ fie al cauzei, fie al efectului; de exemplu, poziţia firelor este o cauză noninerentă a pânzei (firele ar fi putut fi ţesute împreună într-un aranjament diferit). Cauza eficientă este lucrarea războiului care a ţesut firele in pânză. Doctrina Vaisheshika diferă marcant de perspectiva Samkhya, potrivit căreia efectul trebuie să existe în cauză, considerând că efectul trebuie să fie o nouă existenţă, care nu este conţinută în cauză, ci nou creată de către aceasta. O cauză este definită ca „un precedent invariabil al efectului", pentru a evita să tratăm orice a precedat efectului ca parte din cauză. Pentru a evita dificultăţile legate de lungimea perioadei de timp care se scurge sau de numărul factorilor care pot interveni între o cauză şi efectul său, se adaugă amendamentul că aceasta nu poate fi

„prea îndepărtată” de efect, îndepărtarea sau irelevanţa fiind definite în câteva feluri, conform lungimii sau naturii lanţului de factori ce intervin.

În Nyaya-Vaishesheika sunt recunoscute ca valide patru forme de cogniţie, *pramana*: percepţia directă, deducţia, comparaţia şi mărturia. În marea dezbatere dintre filosofii acestei şcoli şi budişti, cei din urmă au declarat valide doar două forme de cogniţie: percepţia şi deducţia. În secolul al Il-lea î.Hr, cărturarul budist Nagarjuna i-a provocat pe cei din Nyaya- Vaisheshika să explice ce anume validează pramana însele. Dacă o pretenţie de cunoaştere se bazează pe percepţie, ce justifică percepţia drept bază a cunoaşterii? Există riscul unei regresii; seamănă cu problema inducţiei ca formă de raţionament, a cărei singură justificare pare să fie baza inductivă a succeselor sale precedente. Gânditorii Nyaya-Vaisheshika au putut răspunde că pramana se autovalidează prin faptul că îşi demonstrează viabilitatea atunci când confirmă declaraţii de cunoaştere, aşa cum lumina unei lămpi luminează lampa din care provine. Nagarjuna a răspuns că acest tip de exemplu funcţionează doar în cazul în care concepem lumina lămpii ca nefiind la început lumină, ceea ce este o contradicţie.

Nyayasutrele definesc percepţia, *pratyaksa*, ca pe o legătură nonverbală, directă între simţ şi obiect. De-a lungul timpului a avut loc o evoluţie a conceptului, mutând accentul de pe actul percepţiei – aşa cum îl înţelegea Nyaya-Vaisheshika clasică – pe ceea ce este perceput, schimbare care a atras criticile budiştilor, forţând o revenire târzie (în secolul al Vl-lea î.e.n.) a accentului asupra actului însuşi şi nu asupra obiectului său. Eroarea şi iluzia sunt explicate ca având trei surse. Una este credinţa că un lucru inexistent există. A doua este credinţa că ceva ce există numai în conştiinţă există în afara ei. A treia este cazul în care ceea ce este perceput nu poate fi considerat ireal, fiindcă este perceput; şi cu toate acestea, ceea ce se consideră ca fiind perceput nu este real, ci este altceva, ca într-o iluzie sau o percepţie greşită – de exemplu, să vezi un tufiş în întuneric şi să crezi că e un câine.

Aria preponderentă de interes a Nyaya este, după cum am menţionat, logica. Schema sa clasică de deducţie are următoarea formă: mai întâi există enunţul unei poziţii, urmat de dovezile in favoarea sa, apoi un enunţ al principiului general implicat, apoi o demonstraţie a faptului că respectivul caz intră sub incidenţa acestui principiu şi, în final, concluzia că enunţul de poziţie este corect. Un exemplu Nyaya clasic este următorul. Propoziţia: este un foc pe deal. Dovada: fumul se ridică deasupra dealului. Principiu: nu iese fum fără foc. Premisa minoră: acest caz particular de fum care se ridică deasupra dealului este în concordanţă cu principiul care conectează fumul şi focul. Concluzie: aceasta dovedeşte propoziţia că există foc pe deal. Metateoria unor asemenea inferenţe utilizează o anticipare interesantă a unor tehnici de incluziune şi excluziune din clase şi genuri, similară tehnicilor Venn sau celor folosite în teoria mulţimilor: astfel, ceea ce este propus trebuie să facă referinţă la ceva care intră în clasa lucrurilor acoperite de acest principiu – iar dacă este citată o instanţă negativă, lucrul respectiv trebuie să se afle în afară acesteia (de exemplu, „nu e niciun foc pe deal” este dedus din absenţa fumului) –, iar conceptul lucrului la care se referă subiectul propoziţiei care trebuie demonstrate trebuie în mod asemănător să fie acoperit de conceptul bazei pe care această dovadă o oferă. Şi aşa mai departe.

Nyaya-Vaisheshika este o tradiţie filosofică vie. Navya-Nyaya este o formă tehnică foarte dezvoltată a acesteia, care, de la sfârşitul secolului al XllI-lea până în prezent, a avut cu antecedentele sale clasice o relaţie asemănătoare cu aceea pe care filosofia occidentală modernă o are cu filosofia antică.

Teoriile sale despre universale, adevăr şi cunoaştere, aşa cum schiţa rudimentară de mai sus doar o sugerează, sunt de un mare interes şi rafinament şi pot fi comparate în mod revelator şi fertil cu temele similare din filosofia occidentală.

Şcolile de filosofie astika au un punct de pornire comun, atât în formele dualiste, cât şi în cele moniste, în concepţia upanişadică a relaţiei dintre Atman (sine, suflet) şi Brahman (Absolutul, realitatea ca întreg, şinele universal). În perspectiva upanişadică clasică, Atman şi Brahman sunt două părţi, una subiectivă şi alta obiectivă ale aceleiaşi realităţi; ele sunt – aşa cum propovăduieşte Advaita, forma de Vedanta „non-dualistă” – unul şi acelaşi. Acesta este înţelesul *mahavakya,* „marii zicale” a Upanişadelor: *tat tvam asi,* „acesta eşti tu”, interpretat în sensul de „eu sunt acesta”, şi astfel ‚Atman este Brahman”. Articularea acestei concepţii a naturii supreme a realităţii, împreună cu vederea în detaliu a aspectelor metafizice şi epistemologice ale unei perspective care ar putea identifica drumul corect către rezultatul soteriologic – şi anume, cum să obţinem eliberarea din suferinţă prin depăşirea ignoranţei care este cauza sa fundamentală – reprezintă scopul pe care încearcă să-l atingă şcolile astika.

Conform budismului, aceasta este o greşeală. În contrast puternic cu programele astika, budismul afirmă că Atman, Brahman şi realitatea absolută nu există; nu numai că nu există un sine, dar nu există niciun fel de permanenţă. Postularea existenţei unui sine permanent, ca şi încercarea de a explica natura lui, nu numai că este ţinta greşită, e chiar sursa suferinţei însăşi. Argumentarea critică riguroasă a gânditorilor budişti are ca scop o reducere a gândirii fenomenale şi a obiectelor sale la o înţelegere eliberatoare a *dbarma-dhatu*, „cum sunt lucrurile de fapt”.

Şcolile budiste au dus argumentarea la un grad înalt de sofisticare. Un mod de a ilustra acest fapt este prin referire la o distincţie făcută în textele *Abhidharma*, ce datează din secolul al IlI-lea î.e.n. şi care constau în comentarii şi dezvoltări ale sutrelor sau învăţăturilor lui Buddha. Distincţia se face între existenţa primară sau substanţială şi cea secundară, conceptuală sau derivată. Şcoala Madhyamaka a afirmat că totul este un existent secundar; atunci când se caută existenţi primari, nu se găseşte nimic. Dacă se încearcă reducerea existenţilor secundari la existenţii primari ce stau la baza lor, reducţia duce la vid: nimic nu are o existenţă inerentă. Transpus în idiomul adevărului, acest lucru este echivalent cu a spune că „adevărul absolut este că nu există adevăruri absolute”. Însă vidul, *sunyata*, este în sine rezultatul cauzelor şi condiţiilor, nu în sensul că ele au fost, cândva, existenţi primari care au încetat să mai fie, lăsând în urma lor numai existenţii secundari, ci în sensul că lucrurile pe care le considerăm reale în experienţa noastră nu sunt decât convenţii lipsite de substanţă. A înţelege că ele sunt goale, fără înţeles, nesubstanţiale, o simplă înşiruire de nimicuri înseamnă a le vedea ca nefiind demne de dorinţa sau pofta pe care o avem faţă de ele. Atâta vreme cât le considerăm substanţiale, suntem ignoranţi în ceea ce priveşte adevărata lor natură, iar suferinţa apare din această cauză.

Şcoala Yogacara a considerat doctrina Madhyamaka drept nesu sten abilă, pe temeiul că nimic nu poate fi un existent secundar fără un existent primar faţă de care să fie subordonat. Prin urmare, a trebuit să postuleze un existent primar şi a nominalizat în acest rol fluxul non- dual de conştiinţă: „numai mintea” sau *cittamatra.* Aşa cum o sugerează numele, aderenţii Yogacara erau interesaţi în mod deosebit de meditaţie, ceea ce explică motivaţia de a identifica existentul primar care stă la baza celui mai profund nivel fenomenologic de conştiinţă ne restricţionată în timpul meditaţiei. Cu toate acestea, doctrina Yogacara a celor Trei Aspecte care specifică natura

cittamatrei arată că punctul final al argumentului – vidul, deşi descris în mod diferit – este acelaşi ca în doctrina Madhyamaka. Primul aspect este domeniul dualităţii subiect-obiect (aşa cum concep lumea cei care nu sunt iluminaţi, lucru demonstrat de limbajul pe care îl folosesc). Al doilea aspect este cel „dependent”, fluxul experienţei pe care cei neiluminaţi îl polarizează în mod incorect în subiect şi obiect, deşi acest flux este tot ceea ce există. Al treilea aspect „perfecţionat” este adevărul despre lucruri, care e înţeles prin intermediul meditaţiei: vidul, dar redefinit ca „non-dualitate”.

În şcoala Dinnaga-Dharmakirti sunt recunoscute numai două moduri de cunoaştere: percepţia şi deducţia. Ele constituie „cogniţia corectă”, definită drept „cunoaştere necontrazisă de experienţă”. Argumentul şcolii Dinnaga pentru a susţine existenţa a doar două moduri de cunoaştere este că experienţa obişnuită ne oferă numai două aspecte: particularul, care este ceea ce percepem, şi universalul, care este ceea ce deducem. Universalele nu sunt reale, iar percepţia unui particular are loc doar pentru un moment, acel moment constând în percepţie „neconstruită”, pe când ceea ce urmează imediat este „construit” prin atribuirea interpretativă a calităţilor şi proprietăţilor – şi anume, universalele. Însă percepţia construită poate conduce la acţiune corectă şi, astfel, în virtutea faptului că nu este contrazisă de experienţă, poate fi considerată drept cunoaştere. Având în vedere că această perspectivă ar putea fi descrisă ca bazându-se pe o distincţie între „cunoaştere nemijlocită” şi „cunoaştere prin descriere”, este cât se poate de evidentă similaritatea cu anumite perspective aparţinând epistemologiei occidentale de mai târziu, precum cele ale lui Russell (vezi pagina 403).

Dinnaga afirma că există patru feluri de percepţie: percepţia senzorială, percepţia mentală, percepţia yoginică (extrasenzorială) şi percepţia reflexivă sau conştiinţa de sine. Alţi cărturari budişti au criticat includerea acestei ultime forme de percepţie, considerând că ar implica o formă a „conştiinţei de a fi conştient”, indicând în mod implicit existenţa unui sine – un sine mai înalt? –, lucru care, într-o doctrină ce susţine irealitatea sinelui, stârneşte complicaţii.

Şcoala Dinnaga-Dharmakirri a dezvoltat idei influente atât în domeniul logicii, cât şi în cel al epistemologiei, *betucakra,* „roata raţiunilor” şcolii Dinnaga înfăţişând toate posibilele combinaţii ale unui raţionament cu toate situaţiile sale pozitive şi negative, specificând care dintre ele constituie o deducţie validă. Dintre cele nouă astfel de combinaţii, numai două sunt valide: în ambele cazuri, atunci când raţiunea, *hetu*, este prezentă în subiect şi în exemplul pozitiv şi este absentă din exemplul negativ. De pildă: atunci când face raţionamentul că există un foc pe deal pentru că vede ridicându-se fum, observatorul are un exemplu pozitiv al legăturii dintre foc şi fum (de exemplu, focul din bucătăria sa) şi un exemplu negativ, în care nu există niciodată o legătură între foc şi fum (de exemplu, în apele unui lac).

Pentru jainişti – numele lor derivă din *jina,* „victorie”, sugerând înfrângerea suferinţei prin depăşirea ciclului de renaşteri către eliberarea nonexistenţei –, calea spre eliberare constă în nonviolenţă (*abimsa*), detaşare (*aparigraba*), ascetism şi acceptarea faptului că realitatea este infinit de complexă şi multifaţetată (*anekantavada*), fiind astfel imposibil să oferi o descriere definitivă, unică a unui lucru. Aceasta înseamnă că orice gândim sau spunem poate fi, în cel mai bun caz, doar parţial adevărat şi întotdeauna doar „dintr-un anumit punct de vedere” *(syadvadd).* Fiecare punct de vedere conţine un grăunte de adevăr; aşadar, „dintr- un anumit punct de vedere X este” şi „dintr-un anumit punct de vedere X nu este” sunt posibile simultan. Doctrina jainistă a substanţei permite, prin urmare, ca ea să fie deopotrivă stabilă şi supusă descompunerii. A afirma că ea trebuie să fie ori una, ori alta este un

punct de vedere „unidimensional”, *ekanta,* sau chiar „extremist”. Paralela cu scepticismul este şocantă. S-a sugerat (vezi pagina 153) că Pyrrhon din Elis a vizitat India şi a intrat în contact cu perspectivele „filosofilor goi” ai acesteia, gymnosofiştii; se prea poate ca aceştia să fi fost jainişti, cei mai devotaţi dintre adepţii şcolii umblând, într-adevăr, fără haine.

Singurele surse de cunoaştere despre şcoala Carvaka-Lokayata sunt comentariile ostile şi criticile adversarilor ei. Aceştia susţin că şcoala avea o orientare empiristă, materialistă şi hedonistă. Epistemologia ei era una radical empiristă, considerând că percepţia senzorială este singura formă validă de cunoaştere; în metafizică a fost radical materialistă, negând existenţa sufletelor, zeilor sau a vieţii de după moarte; şi s-a spus că a fost hedonistă în etică, susţinând virtuţile plăcerii. „Lokayata” înseamnă „a poporului” şi, probabil, iniţial se referea la presupoziţiile materialiste şi stilul de viaţă al oamenilor obişnuiţi, needucaţi. Însă a ajuns să însemne „sceptic”, fiindcă limitarea la experienţa senzorială ca singurul mijloc valid de cunoaştere sugerează că deducţia este în mod inerent nesigură şi condiţională, o implicaţie acceptată de către şcoală.

„Carvaka” este numele presupusului fondator al şcolii, deşi un fondator anterior şi considerat autor al unei sutre pierdute (cunoscută numai în fragmente) este un anume Barhaspatya. *Barbaspatya-mtra* este citată ca afirmând că percepţia nu ne spune nimic despre reîncarnare, nici dacă ritualurile şi sacrificiile aduc vreun beneficiu sau dacă există alte lumi, precum iadul ori raiul, sau dacă acţiunile produc consecinţe pozitive ori negative în această viaţă ori în altele. Prin urmare, nu există niciun motiv să credem nimic din toate acestea. În schimb, percepţia ne spune că lucrurile naturale îşi sunt propriile cauze, proprietăţile lor aflându-se în şi apărând din constituţia lor fizică. Conştiinţa este un produs al proceselor fizice din corp. întrucât existenţa fizică este realitate, plăcerea şi evitarea durerii sunt bune. Se spune (prin critica adusă în *Sarvasiddbanta Samgraha)* că „mâncarea delicioasă, femeile tinere, stofele fine, parfumurile şi ghirlandele” reprezintă ideea de rai a şcolii Carvaka, în timp ce *mokşa,* eliberarea adusă de extincţie, apare în mod natural şi inevitabil odată cu moartea.

Perspectiva pe care cei mai mulţi oameni din societăţile dezvoltate de astăzi o au asupra vieţii este exact cea a şcolii Carvaka.

Aceste rezumate ale ideilor câtorva dintre şcolile filosofice indiene au scopul de a arăta că un studiu detaliat, realizat de cineva care are competenţe lingvistice, ar putea aduce contribuţii semnificative la înţelegerea unor probleme fundamentale pe care le împărtăşesc cu filosofía occidentală. S-a presupus că a existat comunicare între gânditorii indieni şi cei greci – marele imperiu persan s-a întins până la graniţele ambelor lumi, la est şi, respectiv, la vest, timp de multe secole, şi este imposibil să crezi că nu a existat niciun contact sau schimb de idei între cele două culturi. Greaca şi sanscrita sunt descendente ale aceleiaşi limbi, indo- europeana sau ariana simplă, iar limbile, în vocabularele şi structurile lor, dau indicii cu privire la concepţiile despre lume ale utilizatorilor lor; ideile despre substanţă şi proprietate, cauzalitate, cunoaştere, minte şi conştiinţă, întrebarea dacă experienţa cotidiană revelează sau înşală în privinţa adevăratei naturi a realităţii – acestea se află în centrul filosofiei şi atât tradiţiile de gândire indiene, cât şi cele occidentale le abordează în moduri remarcabil de asemănătoare.

567 ***Cele măi vechi upânişade,* 1, *Brkădaranyakâ-UpamŞad, Chăndoogya-Upanişad,* traducere din limba sanscrită, studiu introductiv, note si comentarii de Radu Bercea, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1993, „Brhădaranyaka-UpaniSad”, Cartea I, 1, p. 31. *(N.t.)***

568 **Printre cei mai inteligenţi şi mai interesanţi participanţi in *Brhădaranyaka* sunt femeile filosof Cargi Vachaknavi şi Maitreyi, soţia lui YajnavaJkya. Exista însă şi aspecte respingătoare ale acestor Upanişade; în Cartea a VI-a, capitolul 4, bărbaţilor li se spune să lovească femeile „cu băţul sau cu mâna[14]**

dacă refuză să intreţină relaţii sexuale cu ei *(Nă.).* (Vezi *Brahmana IV,* 7, p. 107 – *N.t)*

569 Citat în *Cultura şi filosofic indiană în texte şi studii,* voi. 1, traduceri din limba sanscrită de Theofil Simenschy, ediţie îngrijită, cuvânt înainte şi note de Cicerone Poghirc, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1978, „Upanişadele. Notiţă introductivă", p. 120. *(N.t.)*

570 Shiva „distrugătorul şi rransformatorul[a] este unul dintre „Trimurti", trinitatea hindusă, alături de Brahma şi Vishnu. El are multe înfăţişări şi joacă multe roluri, după cum o arată imaginile sale (cu un şarpe în jurul gâtului, al treilea ochi în frunte, Cangele ce izvorăşte din părul său, tridentul din mână şi alte elemente), *(N.a.)*

FILOSOFÍA CHINEZĂ

Confucianismul, mohismul, daoismul şi legalismul sunt principalele şcoli de gândire filosofică din China. începând din secolul I î.e.n., budismul a devenit şi el influent, fiind dominant în timpul dinastiilor Sui (581-618) şi Tang (618-960). Însă cu excepţia acestei perioade şi a altor câtorva, mai scurte, confucianismul a fost perspectiva dominantă. În timpul dinastiei Han (206 î.e.n.-220 e.n.) examenele pentru intrarea în aparatul administrativ imperial se bazau pe textele confuc ia nişte; după ce dinastia Tang a fost înlocuită de dinastia Song (960-1279), examenele bazate pe aceste texte au fost reintroduse, iar practica a durat aproape un mileniu, până în 1905 (cu o scurtă pauză în timpul dinastiei invadatoare mongole Yuan, 1279-1368).

Clasificarea şcolilor filosofice din perioada pre-Han i se datorează lui Sima Qian (145-86 î.e.n.), care a scris despre ele în lucrarea *Memorii istorice* (în limba chineză *Shijî)?-^-* Acest om remarcabil moştenise funcţia de istoric al curţii de la tatăl său, dar, căzând victimă unei intrigi politice, a fost castrat şi întemniţat, complotiştii aşteptându-se ca el să se sinucidă atunci când va fi eliberat, aşa cum era de aşteptat de la toţi cărturarii-nobili care suferiseră astfel de tratamente umilitoare. Însă el a refuzat să facă asta, pentru a putea continua să lucreze la marea sa operă istorică. Cartea lui este prima lucrare majoră de istoriografie chineză şi – lăsând la o parte înclinaţia ei morală de sorginte confucianistă – o resursă valoroasă. Cercetările ulterioare, bazate îndeosebi pe textele produse chiar de aceste şcoli, au adus multe corecţii tabloului lui Sima Qian, însă acest cadru a contribuit masiv la stabilirea clasificării tradiţionale a gândirii chineze şi, în particular, a statutului lui Confucius, pentru tot restul istoriei Chinei.

Despre Confucius însuşi, *KongFuzi* (Maestrul Kong), tradiţia spune că s-a născut în statul Lu, în anul 551 î.e.n. şi că a murit în 479 î.e.n., plasând moartea sa cu doar nouă ani înainte de naşterea lui Socrate şi la doar un an sau doi distanţă de naşterea sau moartea (în funcţie de versiunea acceptată a datelor biografice) lui Siddharta Gautama, cel cunoscut sub numele de Buddha. Lu a fost un stat vasal regatului Zhou (circa 1046-256 î.e.n.), situat cu aproximaţie în provincia Shandong, din estul Chinei de astăzi. Lu ocupă o poziţie semnificativă în istoria Chinei, acesta fiind nu doar locul de baştină al lui Confucius, ci şi al lui Mozi (470-391 î.e.n.), fondatorul mohismul ui, precum şi subiectul *Analelor de primăvară şi de toamnă,* o cronică a istoriei statului, ce acoperă perioada dintre 722 şi 481 î.e.n. Conform lui Mencius (Mengzi, 371-289 î.e.n.), al doilea cel mai important filosof al şcolii confucianiste, *Analele* au fost scrise de Confucius însuşi, numărându-se astfel printre cele *Cinci Clasice* atribuite lui, celelalte patru fiind *Clasica Stihurilor (Shi jing,* uneori cunoscută şi sub numele de *Cartea Cântecelor* sau *Cartea Odelor*), *Clasica Istoriei (Cartea Documentelor – Shu jing), însemnări despre rituri (Li ji)* şi *Clasica Mutaţiilor (Cartea Schimbărilor – Yijing).*

La momentul naşterii lui Confucius, regatul Zhou era în declin de peste un secol. Numeroasele state tributare mici pe care le controlase cândva începuseră să se transforme în state mai mari, care se luptau între ele pentru hegemonie. Starea continuă de război întreţinută de această situaţie a făcut ca perioada cuprinsă între secolul al V-lea şi al IlI-lea î.e.n. să fie cunoscută

sub numele de „epoca statelor combatante”. În *Analecte (Lun yu*), textul învăţăturilor confucianiste compilate de către discipolii şi adepţii săi (însă aproape sigur editate împreună mult mai târziu, în secolul I sau al Il-lea î.e.n.), Confucius este descris privind cu regret la istoria timpurie a regatului Zhou, considerată drept o epocă de aur.

În tinereţe, Confucius a deţinut probabil un post de funcţionar public, dar ardea de nerăbdare să-şi facă cunoscute ideile oricărui conducător care l-ar fi ascultat şi, ca urmare, a călătorit prin fragmentata lume Zhou, căutând un astfel de auditoriu. Erau mulţi ca el, cunoscuţi sub numele de *Ru* sau „literaţi”, cu toţii încercând acelaşi lucru. Nu a avut succes; dar, cu timpul, el a adunat un grup de discipoli. Vreme de câteva secole, *Analectele* au fost considerate simple comentarii asupra celor Cinci Clasice, iar statutul relativ minor pe care le- au avut ca urmare a acestui fapt ar putea explica de ce aproximativ trei sferturi dintre zicalele confucianiste citate de Mencius nu apar în *Analecte,* sursa lor în alte variante sau compilaţii fiind de mult pierdută. Mult mai târziu, în perioada dinastiei Song, atunci când reputaţia lui Confucius a fost restabilită la nivelul înalt de care se bucurase în timpul dinastiei Han, *Analectele* au primit statutul de text cu autoritate supremă, fiind incluse printre cele *Patru Cărţi,* celelalte trei fiind *Marea învăţătură {Da xue), Mijlocul invariabil {Zhongyong}* şi *Meng Zi (Cartea lui Meng Zi). Da xue* este un capitol din *însemnări despre rituri,* cu un comentariu al unui cărturar confucianist pe nume Zengzi. *Zhong yong* este de asemenea un capitol din *Rituri,* la care se spune că ar fi contribuit nepotul lui Confucius, Zisi. *Meng Zi* este cartea scrisă de Mencius, stabilind doctrinele confucianiste şi propriile sale dezvoltări ale acestor idei sub forma unor lungi conversaţii cu diverşi regi şi conducători. Cele Patru Cărţi şi cele Cinci Clasice reprezintă corpusul pe care se bazează tradiţia confucianistă – şi, prin urmare, o mare parte a culturii Chinei, aferentă istoriei ultimelor două milenii.

Argumentul lui Confucius a fost următorul; dacă cei care guvernează se comportă etic – respectiv, cu decenţă şi bunăvoinţă –, ei vor crea o societate bună. O viaţă disciplinată de respectarea exactă a ritualurilor şi a formalităţilor poate asigura acest rezultat. Cheia atingerii armoniei sociale şi a ordinii corecte o reprezintă felul în care relaţiile de genul celor dintre conducător şi condus, tată şi fiu, sunt respectate. Un pasaj din *Analecte* relatează o anecdotă în care Confucius află că într-un sat există un locuitor considerat „un om drept” fiindcă şi-a pârât tatăl autorităţilor după ce acesta a furat o oaie. Confucius a răspuns: „La noi cei drepţi sunt astfel: tatăl îşi apără fiul şi fiul îşi apără tatăl. în asta constă corectitudinea”Aceasta ar putea frapa sensibilitatea occidentală modernă – loialitatea primând în faţa onestităţii –, dar, într-o interpretare generoasă {şi, aşa cum se întâmplă, una care este conformă cu orice altceva a spus Confucius), ideea pe care ei o susţine este că dacă toate relaţiile ar fi corect conduse, nu ar mai exista nicio infracţiune în privinţa căreia să fii nevoit să minţi.

Teoria este concepută de la vârf în jos: în cazul în care conducătorii conduc cum trebuie, taţii vor fi părinţi buni, fiii vor fi bine-crescuţi şi responsabili – şi în felul aceasta societatea va fi una armonioasă şi înfloritoare. Direcţia fluxului etic este *de la* cei aflaţi în poziţii de autoritate, care stabilesc standardele şi exemplele de comportament adecvat, *către* cei care depind de ele. În consecinţă, oamenii desemnaţi să stabilească standardele trebuie să respecte ei înşişi cele mai înalte standarde posibile.

Cele două concepte fundamentale din etica confucianistă sunt *ren,* binefacere sau umanitate, şi *li,* care, literal, înseamnă „rituri”, însă denotă comportamentul decent în general. La origine, *ren* înseamnă „bărbătesc”,

asemănător cu înţelesul de bază al cuvântului sanscrit *vir,* „erou”, şi al latinescului *vir,* care înseamnă „bărbat” în sens de masculin, „bărbătesc” – din cel din urmă provine termenul *virtute,* cândva rezervat, în consecinţă, numai pentru masculii speciei.

Ren are o varietate de sensuri. Sensul principal este de omenie sau binefacere, incluzând astfel bunătatea, consideraţia, compasiunea şi o preocupare pentru omenire în general. Însă aplicarea sa corespunzătoare necesită o cunoaştere a caracterului uman, o abilitate de a distinge oamenii buni de cei răi *{zhi ren* înseamnă „cunoaşterea oamenilor”). Astfel, *Analectele* relatează răspunsul dat de Confucius unui discipol care a întrebat: „Ce credeţi, se cuvine să răsplăteşti răul cu bine?”, replica acestuia constând într-o altă întrebare: „Şi binelui atunci ce-i dai răsplată? Mai bine-i dacă răul cu dreptate-l vei plăti, iar binele cu bine îl vei răsplăti”.^

Ideea de reciprocitate, *shu,* vizibilă aici, stă la baza Regulii de Aur a confucianismului: „Nu face altora ce nu ţi-ai dori ca ei să-ţi facă”. Este un fapt cunoscut că aceasta este ideea negativă a regulii care spune: „Fă altora ceea ce ţi-ai dori ca ei să-ţi facă ţie”. Comentariul lui George Bernard Shaw referitor la această ultimă idee – „Nu le face altora ceea ce ţi-ar plăcea ca ei să- ţi facă ţie, fiindcă s-ar putea să nu le placă” – arată de ce formularea negativă este mai bună. Ea necesită folosirea imaginaţiei morale, a te pune în locul altcuiva şi a vedea lucrurile din perspectiva lor: „Shen— răspunde: «Calea sa [a Maestrului] înseamnă atât. Fii credincios ţie însuţi pe celălalt respectând»„.-^ Şi alţi termeni se aplică celor care sunt *ren.* Există *sheng* sau *sheng-ren,* „învăţatul” sau „omul înţelept” – acest termen apare şi mai frecvent în Mencius. Există *junzi* sau „omul superior”, „omul ales”, există *xian,* „omul exemplar”, „omul nobil”; iar acestea sunt în contrast cu *xiao ren,* care înseamnă chiar „om inferior”, opusul 1 ui *junzi.*

Un termen generic, *de,* denotă „virtute”, dar nu în sensul „virtuţilor”, aşa cum sunt ele înţelese în mod obişnuit; sensul este mai degrabă apropiat de acela al *virtu* din gândirea lui Macchiavelli {vezi p. 224). „Virtuţile” îşi au propriile nume. Loialitatea este *zbong* pietatea filială – respectul şi consideraţia faţă de strămoşi şi părinţi, o virtute foarte importantă pentru confucianişti – este *xulo|* buna-credinţă este *xin;* curajul este *yong* politeţea, curtoazia sau respectabilitatea se cheamă *rang.*

Un termen care apare frecvent în filosofia chineză, ca şi în *Analecte*, este *Tian*, „rai” (literal, „cerul”). A interpreta acest cuvânt într-un sens religios este o greşeală. Similar cu *logos* din filosofia stoicilor, el capturează un concept foarte complex care combină toate, multe sau unele dintre următoarele idei; o ordine independentă comprehensivă a felului în care lucrurile sunt în mod ideal; ceea ce trebuie urmat pentru a face lucrurile corect sau drept; legea naturală; soarta, destinul; ceea ce nu se află sub controlul personal; necesitatea. Poate cel mai direct mod de a înţelege *Tian* dintr-o perspectivă occidentală ar fi descrierea sa ca „universul” *ce se comportă ca şi cum* ar fi o entitate cu un scop. Însă *Tian* nu este o zeitate şi nici vreun fel de agenţie conştientă. Sub forma cerului, el figurează ca un loc; la începutul romanului clasic al lui Cao Xueqin, *Visul Palatelor Roşii* {sau *Visul Camerei Roşii*; în traducerea standard în limba engleză a lui David Hawkes el se intitulează *Povestea Pietrei*),^ o zeiţă pe nume Nu-wa astupă spărtura ivită în bolta cerului cu pietre pisate, una dintre ele fiind lăsată la baza Munţilor Marii Fabule. Doi călugări o găsesc şi îi roagă s-o ia cu ei pentru a vedea lumea. Piatra se transformă într-un băiat {acesta fiind jia Baoyu, personajul principal al poveştii), iar romanul spune povestea familiei, prieteniilor şi iubirilor sale. În această lucrare din secolul al XVIII-lea, din timpul dinastiei Qing, cerul şi nemuritorii se aseamănă cu tărâmurile

fermecate şi vrăjitorii din poveştile occidentale sau cu Tărâmul de Mijloc şi hobbiţii. Ei nu fac parte din ontologia *Analectelor* sau a altor şcoli de filosofie chineză.

În *Analecte* se spun multe despre studiu sau invăţare, *xue,* pentru a atinge statutul de *ren* şi pentru a obţine înţelegerea oamenilor şi a societăţii, *zbi.* Un om înţelept, educat va şti cum să urmeze Calea, *dao.*

Dao (adeseori transliterată *Tio)* este un termen-cheie în gândirea chineză în general, avându-şi propriile nuanţe şi seturi bogate de asocieri în funcţie de diferitele şcoli de gândire. În filosofia confucianistă, el este adeseori exprimat în termeni precum „Calea unui domn”, „Calea tatălui”, „Calea lui Wen şi Wu” (aceştia fiind doi regi fondatori legendari ai perioadei Zhou, tată şi fiu, care au ales să conducă prin mijloace civile şi, respectiv, militare). Dar ideea generală a Căii confucianiste este aceea de conduită corectă, adecvată, omenoasă, binevoitoare, bazată pe respect reciproc, loialitate în privinţa guvernării în general şi a relaţiilor, în particular.

Pentru a deveni o persoană superioară, care urmează Calea lui *ren,* un individ trebuie să înveţe cele patru discipline predate de Confucius: cultura, buna conduită, loialitatea şi onestitatea. Cuvântul pentru cultură, *wen,* înseamnă literalmente „ornament” sau „decoraţie”, însă, aplicat oamenilor, el denotă calităţile intelectuale şi personale care fac posibil un *junzi,* un „om ales”. Regele Wen din „Wen şi Wu” era cunoscut drept Regele Cultivat. O persoană cultivată respectă şi urmează riturile, *li,* a căror practică asigură că totul se face cu respect, curtoazie, reverenţă şi disciplină. Importanţa lui *li* pentru Confucius rezidă în faptul că, dacă se urmează procedura corespunzătoare atât în chestiuni de guvernământ, cât şi în viaţa de zi cu zi, totul va fi ordonat şi clar, fiindcă relaţiile vor fi menţinute aşa cum se cuvine. O întreagă carte din *Analecte* este dedicată discuţiei despre rituri, a căror cunoaştere desăvârşită (alături de cea a muzicii, a scrisului, a matematicii, a tragerii cu arcul şi a conducerii trăsurii) era considerată necesară educaţiei unui domn.

Pentru Confucius, familia este fundamentul societăţii; în cadrul ei se învaţă pietatea filială şi respectul frăţesc, iar odată cu ele, o atitudine grijulie şi atentă faţă de umanitate în general – însăşi *ren.* Exerciţiul lui *ren* este o chestiune practică, pragmatică, pornindu-se de la presupoziţia că acesta se poate învăţa, în mod asemănător cu gândirea aristotelică, în care virtuţile pot fi practicate pentru a deveni obiceiuri.

În tradiţia confucianistă, a apărut întrebarea importanţei relative a celor două concepte fundamentale, *ren* şi *li.* Care dintre ele este mai importantă? Aceasta a devenit cunoscută drept dezbaterea *nei-wai, nei* însemnând „interior” şi *ivai* însemnând „exterior”. Confucius însuşi, în mod corespunzător, a argumentat în favoarea echilibrului: „Cel ale cărui porniri întrec învăţătura este un om necizelat ce nn cunoaşte măsura. Cel ce prin învăţătură pornirile şi-a stăpânit nu-i decât un cărturar instruit. Cel la care firea cu învăţătura ştiu să se îmbine, ace la-i ce se cheamă Omni ales san Omni de bine”.-^- în acelaşi timp, alte texte din *Analecte* pot fi interpretate ca privilegiind *ren* faţă de *li* san invers, ceea ce permite spectrnl posibilităţilor de dezbatere din tradiţia confucianistă.

Concepţia confucianistă, aşa cum este ea exprimată în *Analecte*, e una idealistă şi optimistă, în special prin viziunea sa cu privire la natura umană sau, cel puţin, la posibilitatea cultivării corespunzătoare a naturii umane. Mencius, cel de-al doilea maestru al tradiţiei confucianiste, despre care legenda spune că ar fi fost educat de către nepotul lui Confucius, Zisi (483-402 î.e.n. – datele însele nu permit acest fapt; Mencius s-a născut în 372 î.e.n.) a adoptat ideea că natura umană este fundamental bună. Prin urmare,

perspectiva unui stat şi a unei societăţi confucianiste ideale sunt de asemenea bune. Cel de-al treilea maestru al tradiţiei, Xun Zi – numele său a fost Xun Kuang (c. 310 – c. 235 î.e.n.; el este cunoscut după numele cărţii sale *Xunzi)* – nu a fost de acord; atitudinea sa mai realistă a avut ca rezultat poziţia cel mai atent elaborată pentru o abordare confucianistă a chestiunilor de etică socială.

În cadrul dezbaterii *nei-wai,* viziunea lui Mencius asupra naturii umane îl plasează de partea *nei,* a interiorului. Ceea ce contează cel mai mult, spune el, este *xin* – inima şi mintea sau „inima-minte" –, din care provine tot ceea ce îi poate face pe oameni să fie *ren.* Mencius a explicat fărădelegile ca fiind rezultatul unor forţe externe; în vremuri dificile, oamenii comit crime sau devin violenţi fiindcă se luptă pentru supravieţuire. Aceasta nu este o înclinaţie naturală a oamenilor, dar suferinţa este „ceea ce le scufundă şi îneacă inimile". Drept dovadă a bunătăţii înnăscute a oamenilor, Mencius dă exemple precum durerea pe care toţi o resimt atunci când văd că un copil este în pericol să cadă într-o fântână; ei nu resimt această durere fiindcă doresc să le facă pe plac părinţilor copilului sau pentru a obţine aprobare socială; sentimentul apare în propria lor *xin.*

În buna manieră confucianistă, Mencius a identificat virtuţile cardinale ca fiind binefacerea, *ren',* dreptatea, *yr,* înţelepciunea, *zhv,* şi proprietatea, *li.* Fiecare este asociată cu o atitudine emoţională care o exprimă sau o înfăptuieşte: binefacerea apare din compasiune, dreptatea, din desconsiderarea a ceea ce este rău sau greşit, înţelepciunea, din sentimentele de aprobare sau dezaprobare, iar bună-cuviinţa, din respectul sau stima pe care le simţim faţă de ceva sau cineva. Ideea că virtuţile sunt exprimate prin legătura lor cu emoţiile se corelează cu argumentul lui Hume şi al altora, conform căruia emoţiile reprezintă sursa motivaţiei; o presupunere prezentă în varianta lui Mencius este aceea că virtuţile îşi au atât originea în şi sunt exercitate printr-o stare corelativă motivaţională de simţire, iar aceste sentimente aparţin în mod natural psihologiei umane.

Mencius considera că două dintre cele patru virtuţi, binefacerea şi dreptatea, sunt primare. Un conducător care le posedă pe ambele va fi conştient de efectul pe care deciziile sale îl vor avea asupra oamenilor şi va acţiona întotdeauna în beneficiul lor. Simţul onoarei îl va face să dispreţuiască faptele rele şi îl va opri să fie corupt, atât în ceea ce priveşte lucrurile mărunte, cât şi în privinţa celor importante. Cu un conducător mărinimos şi drept, statul va fi înfloritor, iar oamenii vor fi fericiţi. Motivul fericirii lor nu este doar cel evident, şi anume că se vor bucura de pace şi prosperitate, ci şi că, în asemenea circumstanţe, bunătatea lor naturală se va putea exprima în întregime, încununând totul: într-o societate bună, oamenii ating potenţialul lor maxim, făcând societatea şi mai bună. Este o spirală virtuoasă ascendentă. Poate că ea spune mai multe despre înclinaţia *nei* a lui Mencius însuşi, care, spre cinstea sa, credea că acest lucru este realizabil. Următorul maestru confucianist, Xun Zi, a gândit foarte diferit.

Xun Zi a trăit în ultima parte a epocii statelor combatante, perioadă în care confucianismul însuşi, daoismul, legalismul şi alte şcoli crescuseră atât din punctul de vedere al numărului de aderenţi, cât şi al intensităţii dezbaterilor, constituind ceea ce a devenit cunoscut sub numele de „Cele o Sută de Şcoli de Gândire", epoca de aur a filosofiei chineze. Nu au existat chiar o sută de şcoli – idiomul chinez foloseşte numere întregi mari (o sută, o mie, zece mii) pentru a desemna pluralităţi semnificative. Asta însemna că Xun Zi cunoştea argumentele altor filosofi şi şcoli, abordând ude în cartea care îi poartă numele, *Xunzi.*

Xun Zi a considerat că fiinţele umane sunt înclinate de la natură să fie rele

şi că a fi bun presupune un efort conştient. Oamenii sunt, spune el, fundamental lacomi; caută profitul personal; îi văd pe ceilalţi ca rivali şi, în consecinţă, apar invidia şi ostilitatea, iar asta conduce la crime, violenţă şi trădare. Oamenii sunt născuţi cu organe de simţ, lucru care îi face să caute plăceri excesive. În consecinţă, este nevoie de educaţie şi de modele de comportament demn. Numai atunci se pot dezvolta curtoazia, rafinamentul şi loialitatea. „O bucată strâmbă de lemn trebuie mai întâi să fie pusă la presă şi să fie cufundată în abur pentru a fi îndreptată. O bucată tocită de fier trebuie mai întâi să fie frecată de piatră pentru a fi ascuţită”, scria

O idee interesantă din confucianism, una asupra căreia Xun Zi a insistat, este „corectarea numelor” *{zheng ming).* Ideea este că, din cauză că numele lucrurilor sunt convenţionale şi utilitatea lor depinde de acordul asupra aplicării lor, atunci când acordul dispare, apar problemele. Prin urmare, spune Xun Zi, conducătorul ar trebui să stabilească semnificaţiile numelor prin decret, astfel încât ele să fie standard pentru toată lumea, peste tot – iar ordinele vor fi urmate în mod corespunzător.^ „Numele nu denumeşte diversele realităţi în mod propriu”, scrie el. „Oamenii hotărăsc prin convenţie ce realitate să desemneze fiecare lucru. După ce numele este ales, oamenii se obişnuiesc să-l rostească şi atunci se spune că el denumeşte o anumită realitate.”^ Aceasta pare o idee simplistă, dar nu este. în condiţiile unor distanţe mari şi ale călătoriilor lente şi, dat fiind faptul că pronunţia şi terminologia pot fi diferite de la o vale la alta, în orice parte a lumii care nu are acces la mijloace de transmitere în masă a informaţiilor, dificultăţile de comunicare ridică probleme pentru guvern. Ideea „rectificării numelor” este o pledoarie pentru existenţa unei limbi oficiale comune, pe care oricine o poate înţelege clar, servind nu doar pentru o administraţie eficientă – deşi în această privinţă valoarea ei este evidentă –, ci şi pentru promovarea valorilor şi standardelor comune, un mediu de transmitere a normelor culturale.

Un alt mod de a ajunge la coeziune socială este acela de a standardiza *li,* riturile, şi de a promova folosirea lor. Şi aici ideea are de-a face cu promovarea normelor şi standardelor, fiindcă îndeplinirea *li* impune ordinea şi relaţiile din societate într-o manieră disciplinată şi serioasă, care aduce societatea împreună, pentru a vedea ce se aşteaptă din partea ei. Xun Zi vorbeşte despre *li* ca fiind comparabile cu aromele şi condimentele din bucătărie şi cu efectul hrănitor pe care îl au asupra corpului politic.^- Toate societăţile au datini, ceremonii şi sărbători publice – 4 Iulie, parada de Ziua Reginei, Ziua Recunoştinţei, Crăciunul, Eid, Diwali –, scopul lor fiind acela de a promova un sentiment de identitate, de loialitate faţă de un ţel comun şi de rememorare a evenimentelor care stau la baza ambelor. În felul în care este organizată o paradă militară, cineva poate vedea, printre altele, rangurile şi întâietatea; evenimentul însuşi înfăţişează ierarhia şi ordinea de comandă – atunci când scrie despre *li,* Xun Zi spune că, printre alte lucruri, el demonstrează „distincţiile”, cu alte cuvinte, locul pe care diferitele grupuri îl ocupă în societate.^ Una dintre marile virtuţi pe care confucianismul le-a imprimat asupra sensibilităţii politice chineze este *ordinea'.* în decursul istoriei, chinezii au căpătat o frică aproape superstiţioasă de dezordine, pentru că fiecare schimbare de dinastie a rezultat din ea, iar multe dintre evenimentele pe care le-a traversat China recentă şi contemporană pot fi explicate privindu-le prin această lentilă.^

Fondatorul mohismului este Mozi, un contemporan al lui Socrate. Mult mai târziu, în dinastiile Ming şi Qing, Mozi a fost portretizat de unii cărturari chinezi ca un oponent al confucianismului, ba mai mult, unul nu foarte eficient. Alţii, în special cei implicaţi în studiile mai recente asupra gândirii

chineze, recunosc valoarea intrinsecă a filosofiei moluşte şi contribuţiile şcolii mohiste la matematică şi logică.

Textul în care este definită filosofia lui Mozi, *Mozi,* expune doctrinele ei principale în trei versiuni, pe care unii cărturari le consideră abordările celor trei facţiuni diferite din cadrul şcolii, în timp ce alţii – mai plauzibil – consideră versiunile drept rezultatul editării textului în diferitele tradiţii ce descind din gândirea lui Mozi şi dezbaterile adepţilor săi. Felul în care sunt înţelese diversele variante, mai ales în privinţa ordinii lor temporale, influenţează înţelegerea detaliată a principiilor însele. Dar, aruncând o privire asupra principiilor, se remarcă două idei: prima, preocuparea faţă de ceilalţi, dragostea frăţească, *ai;* şi a dona, o temă puternic utilitaristă, cântărirea avantajelor *(li)* şi a dezavantajelor *(hat).*

Primul principiu este „ridică-l pe individul demn” şi „urmează standardul [)'/] pe care el îl stabileşte”. O societate poate fi considerată înfloritoare atunci când este numeroasă, bogată şi ordonată. Pentru a atinge acest statut, ea trebuie să fie guvernată de oameni dedicaţi ltii j//". O structură clară de tipul „lanţ de comandă” ajută la garantarea faptului că la guvernare se vor afla astfel de bărbaţi.^

„Preocuparea imparţială”, *jianat,* sau tratamentul egal şi consideraţia guvernanţilor pentru toţi supuşii protejează siguranţa şi armonia socială. Termenul *jianai* înseamnă „să-i preţuieşti pe alţii la fel cum te preţuieşti pe tine”. (Este uneori tradus ca „dragoste universală” – *ai* înseamnă „dragoste”, iar *jianai* ar putea fi mai bine tradus ca „dragoste egală” sau „dezinteresată”.) Mozi îi asociază acestuia un alt principiu, „caută pacea”, în sensul de a te opune militarismului şi a nu recurge la agresiune militară; legătura este dată de faptul că, dacă tu însuţi nu doreşti să lupţi într-un război, atunci nu-i trimite pe alţii să sufere şi să moară într-unul. Dezavantajele războiului cântăresc mult mai mult decât beneficiile aduse de acesta; iar agresiunea dintre state este motivată de lăcomia de avere sau putere, care este nedemnă – nu este *yi.* ,Atunci când cercetăm cauzele daunelor, ce găsim? Vin ele oare din iubirea faţă de ceilalţi şi din încercarea de a le face bine? Cu siguranţă, nu! Ele apar, în schimb, din ura faţă de ceilalţi şi din încercarea de a-i vătăma. Asemenea acţiuni sunt motivate de parţialitate, egoism, iar asta duce la toate relele din lume.”

„Cheltuiala cu moderaţie” (incluzând în mod specific „moderaţia la înmormântări” – legată nu doar de costul lor, ci şi de perioada de trei ani de doliu pentru părinţi, timp în care cel aflat în doliu nu lucra) este susţinută de o cântărire lucidă a *li* şi *hai*, a avantajelor şi dezavantajelor. Deşi lungimea perioadei de doliu este probabil corectă din punct de vedere psihologic – doi ani este durata minimă de care cineva are nevoie pentru a trece complet peste suferinţa provocată de pierderea unei persoane dragi, fie din cauza morţii acesteia, fie din cauza încheierii unei relaţii importante –, Mozi a considerat că maniera convenţională de a marca respectul şi devotamentul filial printr-o respectare excesivă era rezultatul „confundării a ceea ce este uzual cu ceea se cuvine şi a ceea ce este obişnuit cu ceea ce este corect”. Aceasta nu e singura privinţă în care se poate recunoaşte o congruenţă între gândirea mohistă şi critica din Noul Testament la adresa „mormintelor văruite” ale fariseilor.^

A acorda atenţie şi a te conforma imparţialităţii lui *Tian* – care este acelaşi pentru toţi şi, ca urmare, „natura” sau ordinea naturală a lucrurilor, ce există în beneficiul tuturor – va asigura faptul că indivizii şi societatea, deopotrivă, vor fi *yi.*

Preocuparea lui Mozi pentru binele tuturor – „să-i iubeşti pe ceilalţi şi să încerci să le faci bine” – este motivaţia principală a perspectivei sale. Deşi

cuvântul *ai* înseamnă „iubire”, o traducere mai potrivită în acest context ar fi aceea de „preocupare binevoitoare” (amintind etimologia cuvântului *benevolent* drept „cel care vrea binele”, „dorind binele altora”). Atunci când aceasta este reciprocă între indivizi şi este principiul pe baza căruia guvernul conduce, rezultatul va fi o societate bună şi înfloritoare. Când este absentă, reprezintă sursa suferinţei. „Toată dezordinea din lume,” zice Mozi, „apare dintr-o lipsă de preocupare binevoitoare” între membrii unei familii, între conducători şi cei care sunt conduşi, între un stat şi altul.

Există, totuşi, o tensiune implicită în aceste gânduri, una familiară în întreaga reflecţie etică: tendinţa oamenilor de a le păsa mai mult de cei apropiaţi lor decât de străini, care se întoarce împotriva ideii de universalitate a grijii. În teologia morală creştină, exact aceeaşi problemă apare cu privire la prietenie, având în vedere porunca pentru *agape*, iubirea imparţială faţă de omenire. Augustin, care iubise foarte mult un prieten din tinereţe, s-a luptat cu dilema produsă de nepotrivirea acestui fapt cu ideea de *agape.* Mozi abordează problema, punând următoarea întrebare: dacă ar trebui să-ţi laşi copiii în grija altcuiva, ai prefera o persoană imparţială sau una partinică? „La o întrebare ca asta”, spune el, „nu există proşti pe lume; deşi s-ar putea ca unii să nu fie ei înşişi imparţiali, cu siguranţă îşi vor lăsa familia în grijă unui om imparţial.”

Senzaţia de familiaritate pe care o resimţim contemplând gândirea lui Mozi – ideea de dragoste sau grijă fraternă, jurământul de a promova binele colectiv – este sporită ulterior de descrierea pe care o face alternativei: o situaţie anarhică în care se aplică standarde diferite şi în care oamenii caută să obţină doar binele propriu – ceva asemănător unei stări naturale hobbesiene. Valorile şi standardele comune previn această situaţie, spune Mozi, astfel încât dacă cineva „ridică omul demn” şi toată lumea adoptă standardul său *(fa),* buna ordine va triumfa. Dar asta înseamnă că cel care conduce trebuie să fie el însuşi un model de dreptate şi bunăvoinţă, iar restul trebuie să se conformeze. În viziunea lui Hobbes, nu este necesar ca puterea suverană să fie un standard de virtute; în cea a lui Mozi, ea trebuie să fie.

Mai mult decât atât, Mozi specifică felul în care se determină natura standardului pe care conducătorul trebuie să-l stabilească. Există trei căi. O cale este de a te uita la trecut pentru a vedea exemple de conducători măreţi care au fost virtuoşi şi binevoitori şi ale căror state, ca urmare, au înflorit. A doua cale este de a utiliza teste empirice, deoarece comportamentul conducătorului va fi evident în efectele asupra societăţii, iar „ochii şi urechile celor mulţi” le vor înregistra. Cea de-a treia cale este aceea care poate aplica testul avantajelor şi dezavantajelor – *li* şi *bai* –, un principiu utilitarist de decizie, care poate fi aplicat oricărei acţiuni şi situaţii.

Discipolii lui Mozi au dezvoltat o şcoală de logică şi metafizică ce a devenit cunoscută drept „Şcoala Numelor”. Este cel mai bine cunoscută pentru o dezbatere asupra propoziţiei „Un cal alb nu este un cal”. Problema în acest caz se bazează pe subtilităţi ale limbii antice chineze şi pe înţelegerea negativului^/, „nu” sau „nu este”, în formula *bai ma fei ma* (*bai* înseamnă „alb”, *ma* înseamnă „cal”; astfel, propoziţia întreagă ar fi „cal alb nu cal”). Argumentul oferit în „Dialogul Calului Alb”, dintr-o carte scrisă de logicianul mohist Gongsun Long, este următorul: „cal” descrie o formă, „alb”, o culoare, iar un nume de culoare nu poate fi folosit pentru a descrie o formă, prin urmare (afirmă susţinătorul argumentului) se poate spune *bai ma fei ma.* A.C. Graham, cercetător al filosofiei chineze, sugerează că aspectul paradoxal apare din imposibilitatea de a distinge între „este” din *fei,* „nu este” ca fiind „este” al incluziunii (x este parte din *y)* şi „este” al identităţii (x este y, x este acelaşi lucru cu y). Aceasta sugerează o interpretare plauzibilă,

care salvează afirmaţia că ar fi o simplă eroare, greşeală categorială sau confuzie: asta înseamnă că a considera expresia ca o prescurtare pentru „conceptul *cal alb* nu epuizează conceptul *cat,* altfel spus, nu toţi caii sunt albi.

Etica mohistă oferă o perspectivă atractivă şi înduioşătoare; la fel o face, deşi într-un mod destul de diferit, şi daoismul (sau taoismul, anglicizarea mai veche a termenului care a marcat inutil sunetul „d” printr-un „t”). Poate că mulţi cititori vor recunoaşte zicala: „Lumea este câştigată de cei care renunţă la ea. Atunci când încerci şi iar încerci, lumea este dincolo de câştig”. Budismul Zen (cunoscut în China drept budism Chan) are o atitudine similară faţă de practici – metoda Zen de a juca un joc nu este să te concentrezi pe ceea ce faci, fiindcă asta te va inhiba şi te va întrerupe, ci (aşa cum se spune) să te laşi dus de val. Se prea poate ca această idee să fi fost derivată din daoism, filosofia Căii, *dao.* în realitate, există mai multe mişcări, grupuri şi doctrine care pot fi adunate sub eticheta „daoism”, singurul lucru pe care îl au în comun fiind ideea că există o cale care va duce către o destinaţie dorită, fie că e vorba de a deveni *ren*, de a dobândi liniştea, de a scăpa de cerinţele lipsite de sens ale societăţii sau oricare alt scop identificat drept cel corect. Însă există un text considerat semnificativ pentru această perspectivă, *Dao De Jing* (în versiunea anglicizată veche, *Tao Te Cbing),* uneori numită şi după presupusul ei autor, Lao Zi.

Lao Zi este fie o figură legendară, aşa cum într-adevăr o sugerează numele său – care înseamnă pur şi simplu „Bătrânul Maestru” –, fie un om care a trăit în secolul al Vl-lea î.e.n., posibil numit Lao Dan, în unele tradiţii fiindu-i atribuit rolul de învăţător al lui Confucius. Promotorii daoismul ui considerau că doctrinele lor au fost transmise din Antichitatea cea mai îndepărtată, poate chiar de către fabulosul împărat Galben, Huangdi, pe care legenda îl plasează în cel de-al treilea mileniu î.e.n. şi care este considerat fondatorul civilizaţiei chineze. În *Memoriile istorice,* Sima Qian spune despre Confucius că ar fi fost extrem de impresionat de Lao Zi şi l-ar fi numit „dragon”, asemuindu-l astfel cu cea mai importantă şi mai lăudată dintre creaturile mitologice ale Chinei. Ideea, care datează chiar din perioada pre-Han, conform căreia confucianismul şi daoismul erau perspective opuse este promovată de lucrarea clasică daoistă, *ZhuangZi.* În ea se afirmă că înţelepciunea constă într- un tip de flexibilitate relaxată, abilă, sensibilă şi că lui Confucius îi lipsea această calitate.

Studiile arată că *Dao De Jing* nu a fost scrisă de o singură persoană. Lucrarea oferă bazele unui set de idei numite *dao de,* iar Sima Qian a conferit eticheta *Dao jia* celor care pun aceste idei în practică, *jia* însemnând „familie” sau (în sens figurat) „trib”. Au existat, de fapt, mai multe Dao jia, clasificate acum ca „Huang-Lao”, „daoism filosofic” şi „daoism religios”. Însă toate acestea se bazează pe conceptele centrale ale daoismului, *dao,* care înseamnă „Cale”, *de,* putere, potentă, virtute, *wuwei,* inacţiune, şi altele. *Dao De Jing* însăşi *(jing* înseamnă „clasic”) este împărţită în două: clasica lui *Dao* şi clasica lui *De.*

Conceptul de *dao* este unul extrem de complex, bogat şi multiplu. Prima propoziţie din *Dao De Jing* spune: *„Dao* care poate fi rostit nu este eternul *dao*[li]*.* Aceasta pare o uşă ce închide drumul către înţelegere. Problemele sunt şi mai grave: folosirea articolului hotărât înainte de ultimul „dao” sugerează că există un singur Dao etern. Unii interpretează lucrurile în acest fel. Alţii sunt de părere că sintagma chineză originală – *dao ke dao fei chang dao,* literalmente „Dao posibil a fi spus nu Dao cel etern” – lasă deschisă posibilitatea existenţei mai multor Căi. Dao nici nu poate fi numit: cea de-a doua propoziţie din *Dao De Jing es* te: „Numele ce poate fi numit nu este

eternul nume” însemnând: „Acel (un) nume (al lui Dao) care poate fi numit nu este numele (său, lor)”. Dao este *wanwu,* „cele zece mii de lucruri” ^— sugerând că Dao este realitatea care transcende orice poate fi înţeles; este inepuizabil, indiferent, indefinibil sau este originea ori sursa tuturor lucrurilor, inaccesibil înţelegerii. Este ceea ce susţine totul, fântâna existenţei şi a continuării sale. Aceste elaborări metafizice sunt doar supoziţii, dată fiind inefabilitatea lui Dao. Comentatorii ulteriori şi-au adăugat contribuţia personală la ceea ar putea ori ar trebui înţeles, unii conferindu-i o conotaţie religioasă, făcând asocieri cu divinaţia, cosmologia ori meditaţia.

De a fost tradus măi sus ca „virtute”, bunătate sau moralitate, în timp ce în versiunile din *Dao De Jing* îi este adeseori atribuit sensul de „potenţa”, un soi de energie vitală în scopul autorealizării. În această perspectivă, a urma Calea înseamnă a-ţi aplica, direcţiona ori dezlănţui potenţialul vital. „Urmarea Căii” reprezintă de obicei un ecou al înţelegerii timpurii a lui Dao ca o învăţătură sau o cărare. Caracterul chinezesc pentru Dao are două componente, una asociată cu mersul sau plecarea într-o călătorie, iar a doua, cu urmarea. Însă esenţa perspectivei *Dao De Jing* asupra călătoriei care ar trebui urmate este dată de faptul că aceasta e mai profundă şi anterioară „căilor” sau virtuţilor predate de alte şcoli: „De îndată ce marele Dao e părăsit, apar omenia şi dreapta judecată; când isteţimea şi ascuţimea de minte se ivesc, apare şi marea făţărnicie; când cele şase legături nu mai sunt în armonie, apar pietatea filială şi dragostea părinţilor; când ţara se află în întuneric şi-n vâltoare, apar şi credincioşii supuşi.^ (...) Alungă înţelepciunea, părăseşte cunoaşterea: oamenii însutit câştigaţi au să fie. Alungâ omenia, părăseşte dreapta judecată: pietatea filială şi dragostea părinţilor din nou au să fie între oameni”.^® Cerinţa implicită aici este aceea de a adopta calea *wuwei.* Ea poartă în sine implicaţia faptului că, într-o perioadă anterioară societăţii şi organizării sociale, oamenii se comportau natural şi spontan şi, prin urmare, cu o bunătate lipsită de efort. Odată cu societatea, apare nevoia de a face un efort pentru a fi omenos, onest îs[1])
şi rcpectuos.-^

Wuwei înseamnă „nonacţiune”. Nu înseamnă că nu ar trebui să faci absolut nimic pentru a te conforma Căii; un sens mai apropiat, aşa cum tocmai am sugerat, este acela de „lipsă de efort”, „nonstrăduinţă”. Aceasta este în concordanţă cu ideea destul de clar definită a *wuwei* din *Zhuang Zi,* unde are de-a face cu non-ataşa mentül şi obţinerea serenităţii. Filosofii legalişti de mai târziu recomandă *wuwei* conducătorilor – ceea ce politicienii consideră uneori a fi „inacţiunea măiastră” – să lase lucrurile să se desfăşoare de la sine, fără să intervină. Maeştrii daoişti folosesc diverse analogii pentru a explica *wuwei,* asemuind-o cu apa care curge în jurul lucrurilor, nestingherită. „înţeleptul prin făptuire îşi îndeplineşte lucrările şi fără cuvinte îşi oferă învăţătura. Cele zece mii de lucruri împreună apar, dar el nu le călăuzeşte în fiinţă: face să crească şi nu stăpâneşte, foloase aduce şi răsplată nu cere, lucrarea-mplineşte şi nu se mândreşte. Tocmai pentru că nu se mândreşte împlinirea-i rămâne.”^ Un individ poate învăţa cum să trăiască principiul *wuwei* observând natura, spontaneitatea şi ritmurile ei. „Puţine vorbe rosteşte natura. Vântul sălbatic nu ţine toată dimineaţa, ploaia-n şuvoaie nu ţine-o zi întreagă. Cine stârneşte vântul şi ploaia? Cerul şi pământul. Dacă cerul şi pământul nu le pot face să dăinuiască, cum o să poată oamenii?”^ Ideea de „natură” şi „naturaleţe” este *ziren, zi* însemnând „sine”, iar *ren* însemnând „astfel”, „aşa cum este”. Ideea este că ceea ce un individ este şi face vine dinăuntrul său, apare din natura interioară a lucrurilor (inclusiv şinele propriu).

Cealaltă lucrare clasică a daoismului este *Zhuang Zi*, care poartă numele autorului său (datele naşterii şi morţii sale sale, 399-295 î.e.n., arată că a avut o viaţă foarte lungă; el s-a născut în anul morţii lui Socrate). Cartea este mai jucăuşă şi mai provocatoare decât *Dao De Jing,* mai critică, mai sceptică, e plină de anecdote din viaţa animalelor şi a insectelor, pune întrebări şi ridică probleme, dar le lasă în mod sugestiv nerezolvate. Poveştile sunt distractive şi instructive, iar unele au devenit bine cunoscute în afara contextului lucrării *Zhuang Zi* şi chiar a filosofiei daoiste. Există, de exemplu, povestea omului care a visat că este un fluture, zburând fericit de colo-colo; după care s-a trezit şi s-a întrebat dacă el este un om care a visat că e fluture sau un fluture care a visat că a fost om.®

Unii comentatori consideră *Zhuang Zi* mai sofisticată decât *Dao De Jing* şi, cu siguranţă, ea este mai puţin preocupată de urmarea Căii în scopuri cotidiene, concentrându-se în schimb asupra călătoriei interioare, experienţa personală de a fi pe Cale. Cu toate acestea, nu este clar care este relaţia exactă dintre *Zhuang Zi* şi *Dao De Jing* – şi cu atât mai puţin datele la care au fost compuse –, aşa încât aceste comparaţii ar putea fi înşelătoare; s-ar putea ca diferenţa să nu fie una de dezvoltare, ci, mai degrabă, de ton şi intenţie sau de accent.

Zhuang Zi spune că un individ ar trebui să se distanţeze de politică şi de viaţa practică şi, în schimb, să se alinieze cu Calea şi să-i urmeze spontan chemarea, fără strădanie sau dorinţă. Să gândeşti lucrurile într-o manieră analitică sau exagerată este o alegere greşită. *A rătăci de-a lungul Căii*: acesta este idealul. Mai târziu, în primele secole e.n., o formă de daoism cunoscută drept „Daoismul înaltei Clarităţi” a devenit popular în rândul elitelor, în ciuda tendinţelor antiraţionaliste şi anarhice ale versiunii lui *Zhuang Zi.* Este posibil ca legătura intimă a budismului cu această formă de daoism să fi făcut ca cel dintâi să devină mult mai uşor de acceptat în China, în perioada respectivă.

Regatele aflate în conflict în epoca statelor combatante au fost unificate forţat de un personaj hotărât şi feroce care, arunci când a devenit conducătorul Chinei unificate, s-a autointitulat Qin Shi Huangdi (259—210 î.e.n.), inventând astfel termenul *huangdi* pentru a denumi „împăratul”. Ca urmare, el este cunoscut drept Primul împărat al Chinei. Dinastia sa a fost una foarte scurtă – a durat doar din 221 până în 206 î.e.n. –, dar a schimbat cursul istoriei Chinei. El şi-a început cariera din poziţia de conducător al statului Qin, iar de acolo şi-a cucerit vecinii. Faimoasa Armată de Teracotă stă de pază la mormântul său de lângă Xian.

Pe lângă unificarea Chinei şi construcţia mormântului său extraordinar, mai există un motiv pentru care Qin Shi a devenit celebru sau, în acest caz, infam: în anul 212 î.e.n., el a ars mii de cărţi şi a îngropat de vii 460 cărturari con fu ci an işti. Cel puţin aşa spune Sima Qian şi, indiferent dacă atitudinea lui Qin Shi a fost sau nu atât de crudă, pierderea multora dintre textele Chinei de dinaintea dinastiei Qin este confirmată de dovezi precum absenţa oricăror altor surse ale citatelor din textele care au supravieţuit (de exemplu, citatele lui Mencius din Confucius) sau de faptul că biblioteca imperială a lui Qin a fost arsă până în temelii în timpul incidentelor violente care au dus la preluarea puterii de către dinastia Han, în 206 î.e.n. Se spune că această bibliotecă conţinea câte două exemplare, exclusiv pentru uzul palatului, din fiecare carte arsă de Qin Shi. Dacă acest lucru este adevărat, combinaţia celor două arderi de cărţi, una intenţionată şi alta accidentală, trebuie considerată o mare tragedie.

În lumina învăţăturilor confucianiste şi mohiste, Qin Shi apare ca figură în completă contradicţie cu tendinţa filosofiei politice şi etice chineze. Şi aşa şi

este; numai că el nu a apărut într-un vid intelectual. Fundamentul teoretic al guvernării sale draconice a fost oferit de filosofia legalistă, rezumată de Han Fei (c. 280-233 î.e.n.) în cartea cunoscută după numele său, *Han Fei Zi.* Această perspectivă respinge ideea că priorităţile unui conducător ar trebui să fie ghidate de principiul binefacerii, prin aceasta respingând ideea că scopul unei guvernări eficiente ar fi bunăstarea oamenilor. În schimb, susţinea că priorităţile conducătorului sunt exercitarea propriei puteri şi păstrarea ordinii în ţară. Similaritatea acestei afirmaţii cu cele atribuite lui Machiavelli (vezi pp. 224-225) este izbitoare. Cuvântul pentru „lege”, ca şi cel pentru „standard”, aşa cum am menţionat mai devreme, *este fa,* iar ideea este că ordinea e menţinută impunând pedepse prin aplicarea legilor. Han Fei însuşi a importat din daoism ideea potrivit căreia conducătorul ar trebui să {pară că) „nu face nimic” din spatele zidului legii, ascuns şi îndepărtat.

Mai mulţi gânditori legalişti au făcut parte din guvern. Li Si (c. 280—208 î.e.n.) a fost prim-ministru al lui Qin Shi Huangdi. Scrierile lor au fost pragmatice şi s-au concentrat în întregime asupra chestiunilor legate de guvernare. Perspectiva lor era centrată pe trei concepte fundamentale: legea şi pedeapsa, tehnicile de conducere a statului şi natura puterii şi menţinerea acesteia. „Să guvernezi prin lege *fd*| înseamnă să-i lauzi pe cei corecţi şi să-i învinovăţeşti pe cei care greşesc”, scrie Han Fei. Fuziunea între „standard” şi „lege” a fost ceva firesc pentru legalişti, dat fiind faptul că orice alt înţeles decât ideea de „standard”, ca (de pildă) cel folosit în cazul greutăţilor şi al măsurilor, era irelevant. Filosoful legalist Shang Yang (390-338 î.e.n.), ministrul statului Qin, care l-a ajutat pe Qin Shi să cucerească restul Chinei, credea că pedepsele severe, mult mai dure decât cele bazate pe o doctrină a proporţionali taţii, erau o metodă de a asigura ordinea, fiindcă oamenii ar fi mult prea înspăimântaţi de ceea ce i-ar aştepta dacă s-ar abate vreodată de la normă. „Atunci când aplici pedepse”, scrie el în *Cartea Lordului Shang,* „ofensele minore ar trebui aspru pedepsite; dacă ofensele minore sunt prevenite, ofensele mai grave nu se vor petrece. Astfel penalităţile vor fi abolite de penalităţi, iar afacerile vor avea succes.”

Aşa cum o dovedeşte în continuare cartea lui Shang Yang, legaliştii erau preocupaţi de intervenţia birocratică precisă în conducerea statului. Reglementarea comerţului şi a pieţelor, preţurile – în special ale alimentelor – şi organizarea militară au fost toate examinate în detaliu. Pregătirea şi organizarea erau totul; un conducător nu trebuie să fie luat prin surprindere. Trebuie amintit faptul că, în timpul dinastiei Qin, populaţia Chinei se îndrepta către treizeci de milioane de oameni, un număr imens la vremea respectivă, într-un teritoriu care se întindea din nordul Golfului Bohai până aproape de graniţa actuală cu Vietnamul la sud şi la vest până la Chengdu, în actuala provincie Sichuan – o ţară foarte mare, deşi majoritatea populaţiei trăia de-a lungul Fluviului Galben şi al Yantgze-ului, iar capitala se afla la Xianyang, mai mult sau mai puţin pe acelaşi loc cu Xianul de astăzi, în actuala provincie Shaanxi. Pentru a conduce o ţară şi o populaţie atât de mare, era nevoie de o abordare raţională a guvernării şi a menţinerii stabilităţii. În consecinţă, controlul eficient al ierarhiei era considerat esenţial. Conducătorul trebuie să-şi ţină bine în frâu miniştrii, care, la rândul lor, trebuie să-şi ţină bine în frâu funcţionarii din întreaga ţară, iar aceştia, la rândul lor, trebuie să ţină bine în frâu populaţia. Exemplul conducătorilor care au devenit simple marionete ale consilierilor lor era citat pentru a explica instabilitatea din epoca statelor combatante, iar slăbiciunea lor a fost motivul pentru care Qin Shi a fost capabil să-i înfrângă pe toţi. În timp ce guvernele din trecut se bazaseră pe loialităţi personale şi legături de familie, legaliştii au insistat asupra unor aranjamente instituţionale care să limiteze

libertatea de a dispune a indivizilor prin aplicarea unor reguli care să guverneze funcţionarea instituţiilor. Miniştrii şi oficialii înşişi urmau să aibă descrieri precise ale posturilor lor şi să fie monitorizaţi îndeaproape, pentru a se asigura că făceau exact ceea ce li se cerea – şi nimic mai mult.

Ce se întâmplă însă dacă un conducător nu este inteligent şi foarte capabil? S-a sugerat că insistenţa legaliştilor asupra instituţiilor, regulilor şi aplicării legii a fost menită să protejeze statul de conducători incompetenţi. Han Fei credea că epoca regilor înţelepţi era de mult apusă şi că nu avea niciun sens speranţa că va mai apărea vreodată unul. El spune povestea unui fermier care ara un câmp pe care se afla un copac. Un iepure care alerga pe câmp s-a ciocnit de copac, şi-a rupt gâtul şi a murit. Fermierului i-a plăcut atât de mult să mănânce iepurele, încât apoi şi-a lăsat plugul deoparte şi s-a aşezat, aşteptând ca un alt iepure să apară şi să-şi rupă gâtul. Prostia de a face acelaşi lucru, în speranţa că o să mai apară un rege înţelept, spune Han Fei, este evidentă.

Acest lucru se leagă de gândirea legalistă despre putere sau autoritate, *shi,* în general. Un filosof legalist-daoist timpuriu, cunoscut sub numele de Shen Dao (350-275 î.e.n.), este citat şi discutat atât în *Han Feizi*, cât şi în *Zhuang Zi,* referitor la chestiunea puterii. El credea că aceasta îşi are originea fie în dragostea maselor, fie în supunerea lor. A susţinut de asemenea că funcţia poartă putere doar în virtutea faptului că este funcţie – astfel, puterea conducătorului îi aparţine acestuia doar în virtutea rolului său. Han Fei s-a servit de această idee: „Discut puterea funcţiei din pricina conducătorilor mediocri… dacă ei se ţin de lege şi se bazează pe puterea poziţiei lor va fi ordine, altminteri va fi dezordine”. Deoarece conducătorii buni de la natură vor fi rari, aranjamentele instituţionale ale puterii şi legii trebuie menţinute astfel încât statele să poată funcţiona chiar şi sub conducători mediocri. Uitaţi de încercarea de a conduce prin virtute, mai ales dacă nivelul de virtute al conducătorului este modest. Numai exercitarea puterii poate oferi siguranţa că poporul va rămâne disciplinat.

Acest grad de realism este prezent în întreaga teorie: legaliştii au fost de acord cu Xun Zi asupra faptului că oamenii obişnuiţi sunt natural înclinaţi către egoism şi răutate, deşi ei nu şi-au concentrat atenţia asupra discutării chestiunilor legate de natura umană, ci asupra modurilor practice de a face faţă aspectelor sale cele mai rele. Legalisniul a fost de-a dreptul cinic în privinţa *xiao ren*, „oamenii de rând” (literalmente, cuvintele înseamnă „om mic”): Han Fei i-a descris ca având minţi de copii şi a spus că un conducător raţional nu se bazează pe speranţa că oamenii săi vor încerca să-i facă bine, ci ar trebui să se asigure că ei nu îi pot face vreun rău. Alţi legalişti au recomandat luarea anumitor măsuri pentru a *slăbi* abilitatea poporului de a se răscula împotriva conducătorului său; Shang Yang a spus că oamenii ar trebui să fie în permanenţă ocupaţi fie cu agricultura, fie cu războiul, ceea ce, pe lângă faptul că nu le-ar lăsa deloc timp să fie o pacoste, ar garanta şi că statul este puternic în alte privinţe.

Han Fei mai recomanda şi ca legile, *fa*, să fie făcute cunoscute de cât mai mulţi oameni cu putinţă, însă strategia guvernului, *shu,* să fie păstrată în mare secret. Strategia şi planurile funcţionează eficient numai dacă opoziţia faţă de ele poate fi evitată sau minimalizată, iar poporul este slab din punct de vedere politic, dacă nu ştie ce are de gând guvernul. Oamenii sunt instrumente ale puterii conducătorului; ei servesc pentru a-i spori averea şi influenţa şi este nevoie de grijă pentru a se asigura că aceştia nu obţin vreun avantaj care le-ar putea reduce starea de subordonare. Aceasta se aplică şi în privinţa asigurării ca nu cumva alţii să acumuleze averi prea mari, fiindcă averea înseamnă şi ea putere.

Singurul loc în care legalismul a fost pe deplin pus în aplicare a fost statul Qin. Susţinătorii concepţiei sale draconice ar putea spune că, din acest motiv, un conducător al Qin a devenit împăratul întregii Chine. Atunci când Xun Zi a vizitat Qin la începutul secolului al IlI-lea î.e.n., el a descoperit că poporul era needucat şi speriat, funcţionarii erau rigizi şi impersonali, iar societatea, înapoiată, brutală şi anostă. Şi, aşa cum se întâmplă când astfel de perspective sunt puse în practică, cei care le-au susţinut le cad victime atunci când îşi pierd favorurile conducătorilor pe care i-au servit: Shang Yang a fost legat de patru care şi rupt în bucăţi; Li Si a fost tăiat în două, în public; Han Fei s-a sinucis în închisoare, pentru a evita o execuţie oribilă asemănătoare.

Poate că aceşti filosofi-politicieni ghinionişti ar fi trebuit să se pregătească pentru soarta care-i aştepta – sau s-o evite – consultând *Yijing,* „Cartea Schimbărilor”, faimosul text divinator datat în jurul anului 1000 î.e.n. Cartea a ajuns să aibă structura de bază actuală – există variaţiuni – cândva la sfârşitul primului mileniu î.e.n. Ea conţine aranjamente de linii în hexagrame, cu texte ataşate fiecărei hexagrame şi fiecărei linii, nu foarte diferite de textele din prăjiturile cu răvaş. Aspectul interesant din punct de vedere filosofic al *Yijing este* setul de comentarii care i-a fost asociat, cunoscut sub numele de cele „Zece Aripi”. În maniera tradiţională, paternitatea lor i-a fost atribuită lui Confucius, pentru mai multă comoditate. Natura vaticinară şi enigmatică a *Yijing* permite o varietate de interpretări ale înţelesurilor sale şi de teorii cu privire la originea şi scopul său; este o pată Rorschach în care oricine priveşte poate vedea filme întregi de semnificaţii. Poate că aceasta este valoarea sa reală.

Un exemplu al felului în care *Yijing* este tratată de cercetătorii moderni este oferit de cei care spun că ea se bazează pe observarea sistematică a naturii şi a schimbărilor ei, care, alături de senzaţiile empatice astfel generate, stă de fapt la baza filosofiei chineze. Gândirea despre realitate se face pe baza imaginilor, iar diagramele cartografiază „toate situaţiile umane fundamentale”. Observaţiile asupra naturii şi reprezentarea situaţiilor umane oferă un sistem comprehensiv care acoperă originea cosmosului, etica relaţiilor umane şi a relaţiilor cu mediul înconjurător, precum şi consideraţiile filosofice despre societate. Acesta ar fi un rezultat substanţial derivat dintr-un set limitat, repetitiv şi enigmatic de comentarii asociate unor blocuri de linii – „înainte de completare, succes”, spune una – dar, evident, el apare din cele „Zece Aripi”, scrise multe secole mai târziu de comentatori pentru care *Yijing*-*\|A* original a servit mai degrabă ca un prilej de a-şi exprima gândurile, decât ca substanţă a acestora. O mare parte din ceea ce se spune în comentarii oferă interpretări a ceea ce trebuie înţeles din felul în care au căzut beţele de coada-şoricelului, aruncate odată cu întrebarea adresată *Yijing,* aşa că afirmaţia potrivit căreia acolo s-ar putea descoperi chestiuni cu o mare încărcătură filosofică este una tendenţioasă.

Comparaţia şcolilor confucianiste şi mohiste cu daoismul, a acestora trei cu legalismul şi a celor patru cu locul pe care *Yijing* îl ocupă în sensibilitatea chineză – şi nu s-a spus nimic aici despre dezvoltarea ulterioară a confucianismului în „neoconfucianism”, în timpul dinastiei Song (contemporană cu perioada medievală târzie din Occident, între secolele al X-lea şi al XlII-lea) şi după aceea, sub influenţa daoismului şi budismului – arată ce istorie intelectuală bogată a avut China. Cele de mai sus ar putea şi ar trebui să servească drept mic preambul pentru încurajarea explorării ulterioare. Dar trebuie recunoscut faptul că (la fel ca în cazul filosofiei indiene) bariera lingvistică, reprezentată în acest caz de chineza veche – chiar mai dificilă decât sanscrita, care e îndeajuns de grea – inhibă o

explorare profundă care, fără îndoială, s-ar dovedi la fel de educativă, pe cât este de fascinantă.

571 **Atunci când citez nume şi riduri de lucrări chinezeşti (in mod obişnuit numele unui filosof este utilizat şi ca ririu al cărţii saie), folosesc fonna Pinyin de redare a caiactereJor chinezeşti prin alfabetul latin. Aceasta a inlocuit acum sistemul Wade-Ciles, care era uşor neclar: de exemplu» lucrarea clasică *Daodejing* era cunoscută în transpunerea Wade-Ciles ca *lao Te Ching. (Na,)***

572 **Confucius, *Analecte*, traducere din limba chineză veche» studiu introductiv, tabel cronologic» note şi comentarii de Florentina Vişan» Humanitás, Bucureşti: 1995, cap. 13, Despre calea acţiunii. 13.18» p, 219. *[N.t.)***

573 ***Ibidem,* cap, 14.» Despre calea omului» 14.34,. p. 236. *(N.t.)***

574 **Zeng Shen, num ir şi Zeng Zi (Maestrul Zeng), a fosr unul dintre discipolii lui Confucius, Cf. *Analecte*, Indice de nume» p. *309.*** *(N.t)*

575 ***Ibidem*» cap, 4.» Despre virtutea omeniei, 4.15, p. 110. *{N.t.)***

576 **Lucrare apărută în limba română cu titlul *Visul din pavilionul roşu,* traduce te din limba chineză veche de Ileana Hogea- Velişcu şi lv Martinovici» prefaţa, arbore genealogic şi note de Ileana Hogea-Velişcu, Univers, Bucureşti:1985. *{N.t.)***

577 **Confucius, *Analecte,* cap. 6, Despre rituri şi guvernare, 6.19, p. 133. *{N.t.)***

578 **Xun Zi, *Călca guvernării ideale*, traducere din limba chineză veche, studiu introductiv, note şi comentarii de Luminiţa Bălan, Polirom, faşi: 2004, cap. XXIII, Fitea omului e rea *{Xinge),* 23.1b, p. 344. *{N.t.)***

579 ***îbidem.* cap. XXII, Corectarea numelor (*Zhengming*), 22.1c – 22.2b, pp. 331-332. *{N.t.)***

580 ***ibidem, 22.*2g, p. 334. *{N.t.)***

581 ***Ibidem.* cap. XIX, Despre rituri *{Lun li),* I9.1b$_h$ p. 287. *{N.t.)***

582 ***Ibidem,* 19. Ic, pp. 287-288. *{N.t.)***

583 **Ca o ilustrare a felului în care filosofi a poate face o diferenţă în practică, aceasta este una dintre ideile-cheie pentru a înţelege China. Vezi A.C, Crayling şi Xu Youyu (coautori sub pseudonimul „Li Xiao Jun[fl]), *The LongMarch to the Fourth of june* (1989), despre istoria Partidului Comunist din China între „Marşul cel Lung[£l] ai lui Mao Zedong din 1934—1935 şi evenimentele sângeroase din Piaţa Tiananmen de la 4 iunie 1989. (*N.a,*)**

584 **Este în mod specific vorba de „bărbaţi[41]: până nudemult, nu a existat în istoria Chinei nici cea mai mică şansa ca o femeie să fie măcar luată în considerare pentru astfel de roluri, *[N.a.)***

583 Matei 23:27 (versiunea C. Cornilescu). *(N.t.)*

580 Lao Zi, *Cartea despre DAO şi PUTERE* (Dao De Jing), completată cu pasaje ilustrative din Zhuang Zi, introducere, traducere din chineza veche şi note de Dinu Luca, Humanitás: Bucureşti: 1993, cap, 1, p. 39. *{N.t.)*

587 ***Ibidem.* cap. 18, p. 99. *{Nt.)***

588 ***Ibidem.* cap. 19» p. 102. *{N.t.)***

589 **Starea naturală a daoiştilor este astfel opusă celei a lui Hobbes şi mai apropiată de cea a lui Locke: pentru concepţia daoistă, vieţile acelor animale care trăiesc netulburate de prădători în vârful lanţului trofic sunt modele la îndemână. *(N.a.)***

590 **Lao Zi, *op. cit.* cap. 2, p. 46. *(N.t.)***

591 ***Ibidem.* cap. 23, p. 120. *{N.t.)***

592 ***Ibidem,* cap, 50, 50,5 „Zhuang Zi visând că este un fiuture[£l], p, 230, *{N.t.)***

FILOSOFÍA ARABO-PERSANĂ

Nu poate trece neobservat faptul că discuţiile despre tradiţiile filosofice – filosofie occidentală, filosofie indiană, filosofie chineză – se referă la ele folosind criterii geografice sau etnice, precum şi subdiviziuni ale acestora: filosofie greacă antică, filosofie medievală, filosofie analitică, filosofie continentală – pe baza perioadei istorice sau a genului. Printre etichetele folosite pentru desemnarea unor părţi distincte ale istoriei filosofiei există una care face o identificare explicită cu o religie: „filosofia islamică”. Acest lucru este la fel de greşit ca şi ataşarea etichetei de „filosofie creştină” filosofiei care îşi are originea în Europa. Dincolo de discuţiile de graniţă despre ce anume deosebeşte teologia de filosofie şi – chiar mai pertinent – ce distinge doctrina religioasă de filosofie, există faptul că unii dintre cei care au contribuit la dezbaterea filosofică în zonele cucerite de popoare ce adoptaseră o versiune sau alta a islamului – Orientul Mijlociu, Pers ia, nordul Africii, Spania –, în prima jumătate de mileniu de după fondarea sa, nu au fost musulmani; ei erau evrei, creştini, zoroastrieni, atei şi de alte confesiuni, care au trăit, gândit şi scris în acele regiuni, în acea perioadă.

Mai mult decât atât, o mare parte din substanţa gândirii filosofice în timpul şi în spaţiul geografic respectiv a fost o moştenire a filosofiei care se dezvoltase în lumea greacă şi romană – într-adevăr, o mare parte din regiune fusese romană şi greacă (bizantină) secole la rând. Este important ca eticheta de identificare să recunoască aceste fapte. Un candidat ar fi eticheta „arabo-persană", drept cea mai apropiată aproximare a unui indicator etno-geografic. Dar este departe de ideal, dat fiind faptul că unele dintre cele mai importante lucrări în această fază a istoriei filosofiei au fost create în Spania şi că apartenenţa etnică a fiecărui filosof în parte este ¡relevantă. Moise Maimonide a fost evreu sefard, Averroes – arab andaluz, Avicenna s-a născut din părinţi uzbeci-afgani, într-un colţ nordic îndepărtat al Imperiului Persan.

Prin urmare, unii aleg să delimiteze această porţiune a istoriei filosofiei şi s-o denumească „filosofia în lumea islamică". În ciuda persistenţei asocierii cu o religie – este ca şi cum ai numi filosofia din Europa „filosofie în lumea creştină", ceea ce nu ar fi adevărat pentru aproape jumătate din istoria filosofiei occidentale –, este o opţiune mai puţin incorectă, iar adoptarea ei ca etichetă istoric o-geografică de convenienţă e acceptabilă. La fel, dacă nu chiar mai mult, este şi eticheta pe care am ales-o eu, „arabo-persană", de această dată în relaţie cu limbile în care au fost scrise lucrările. Meritul acesteia este că ţine cont de faptul, semnificativ pentru filosofie în tradiţia occidentală, că unele dintre textele esenţiale ale Antichităţii s-au păstrat şi recuperat prin intermediul limbii arabe.

Ceea ce urmează este o prezentare a principalilor gânditori din lumea arabă în perioada dintre al-Kindi (c. 801—873. e.n.) şi Ibn-Rushd (Averroes, 1126—1198 e.n.). Aici accentul se pune pe tratarea chestiunilor de interes strict filosofic, nu în ultimul rând în legătură cu influenţele lor asupra dezbaterilor, menţionate anterior, din comunitatea filosofică mai largă a epocii lor, prin traduceri din arabă în latină şi prin folosirea unor texte, precum comentariile lui Averroes la Aristotel, în universităţile din Europa. Opera acestor gânditori este, fără îndoială, un aspect al istoriei mai largi a filosofiei ca atare; teologia islamului este un subiect diferit, deşi este adesea greu de trasat o linie de demarcaţie, dată fiind insistenţa unor istorici musulmani ai subiectului asupra faptului că „tradiţia filosofiei islamice este profund înrădăcinată în perspectiva asupra lumii conferită de revelaţia coranică şi că funcţionează în cadrul unui cosmos în care profeţia sau revelaţia este acceptată ca o realitate orbitoare, care este sursa nu doar a eticii, ci şi a cunoaşterii".^ Tocmai aici e problema; dacă punctul de plecare pentru reflecţie îl reprezintă acceptarea unei doctrine religioase, atunci reflecţia care urmează este teologie sau teodicee, sau exegeză, sau cazuistică, sau apologetică, sau hermeneutică, dar nu e filosofie.

În caz că pare o demarcaţie prea abruptă, să ne gândim la următorul lucru: dacă acceptăm ca bază indiscutabilă existenţa şi activitatea permanent interesată a unui creator omnipotent, binevoitor, etern şi supranatural, atunci vom avea anumite implicaţii imediate care nu sunt negociabile – de exemplu: faptul că lumea are un început în timp – şi anumite probleme delicate de rezolvat, cum ar fi: existenţa răului moral şi natural care, în aparenţă, ar trebui să fie privit ca fiind, în ultimă instanţă, responsabilitatea fiinţei în chestiune, pentru că ea a creat tot ceea ce există, dar care contrazice bunătatea şi mărinimia acelei fiinţe, în mod obişnuit presupusă a fi totală. Sau: dacă fiinţa este Unul, fiindcă Unicitatea este perfectă, completă, coerentă şi de sine stătătoare, atunci de ce există o multitudine de lucruri? De ce o asemenea fiinţă ar crea sau emana pluralităţi? Sau: dacă realitatea este o emanaţie continuă (în gândirea islamică, *fayd)* din fiinţa divină printr-o anumită necesitate a naturii sale, atrage asta după sine ideea

nonexistenţei liberului arbitru în univers? Dacă fiinţa emană universul prin liber arbitru, de ce o face în felul acesta, date fiind imperfecţiunea pluralităţii şi răul care rezultă? Găsirea unor soluţii la aceste probleme ţine de teologie şi teodicee; o abordare filosofică ar chestiona robusteţea conceptuală a ontologiei (existenţa uneia sau a unor fiinţe de genul celor în cauză) care creează în primul rând astfel de dificultăţi.

În arabă, cuvintele pentru „filosofie” şi „filosof[1] sunt *fahafa* şi respectiv *faylasuf,* adaptate din greacă. Filosofia, matematica, fizica, astronomia şi medicina erau cunoscute ca „ştiinţe străine”, fiind dobândite din surse eleniste în regiunile cucerite de răspândirea islamului în primul său secol. Dar care au fost aceste surse eleniste? Dacă ar fi să consultăm catalogul librarului Ibn al-Nadim din Bagdad, care, în 988 e.n., a realizat un index al cărţilor disponibile în lumea islamică, putem vedea ce se tradusese din limbile clasice. Nu există Flomer sau Tucidide, nici Ovidiu, nici Virgiliu; nu există Eschil sau Cicero. Ceea ce figurează în acel catalog este doar o *parte* a moştenirii lumii clasice, fiindcă între lumea clasică şi apariţia islamului se interpusese creştinismul – Siria a fost un domeniu creştin nestorian, Imperiul Roman de Răsărit, vorbitor de greacă şi cu centrul la Constantinopol, a fost un domeniu ortodox –, iar creştinii nu numai că *nu* încercaseră să păstreze cultura umanistă a vremurilor clasice, dar făcuseră eforturi serioase să o şteargă de pe faţa pământului.^ Ceea ce au păstrat creştinii a fost literatura tehnică – matematica, medicina, tratatele logice, astronomia. Au existat lucrări de Platon şi Aristotel, Euclid, Galen şi Ptolemeu; dar nu au existat opere ale poeţilor, niciun fel de piese de teatru, scrisori sau discursuri.

Deşi zadarnic, este interesant de speculat ce impact ar fi putut avea asupra culturii islamice tradiţia umanistă a Antichităţii clasice, dacă ar fi supravieţuit cât de cât. Cunoaştem efectul pe care redescoperirea ei l-a avut asupra Renaşterii europene. S-ar fi putut petrece un lucru similar? Cu toate acestea, după cum arată catalogul lui Ibn al-Nadim, cel care iese în evidenţă în primul rând este *Aristotel.* Aristotel *a însemnat* filosofie pentru aproape toţi cărturarii musulmani (al-Farabi, un platonician, a fost excepţia), lui fiindu-i atribuite chiar şi părţi ale corpusului neoplatonician.

În momentul cuceririi arabe, principalele centre ale filosofiei în lumea elenistă creştină erau Atena – o foarte palidă imitaţie a fostei sale glorii – şi, mult mai important, Alexandria, care a căzut în mâinile armatelor musulmane ale lui Ibn al-As în septembrie 642. Printr-o răsturnare ciudată a cursului istoriei, Aristotel, a cărui filosofie reuşise să supravieţuiască, cu secole înainte, ca prin urechile acului (vezi pp. 110-111), devenise cea mai admirată şi mai studiată figură la Alexandria în perioada premergătoare acestui eveniment, pe când Platon intrase într-o relativă eclipsă. În orice caz, neoplatonismul, care păstra idei de la Platon, era pe atunci o formă sincretică de teosofie (o familie de perspective susţinând posibilitatea întâlnirii intuitive directe cu o zeitate, precum şi a cunoaşterii acesteia din urmă), ce absorbise alte filoane de gândire şi punea accentul pe latura mistică a lui Platon din *Timaios.* Prin urmare, perspectiva pe care gânditorii arabi au avut-o asupra istoriei filosofiei greceşti a fost una idiosincratică.

Un alt filon filosofic în lumea islamică a fost Persia. împăratul Iustinian a închis Academia din Atena în 529 e.n., confiscându-i proprietăţile şi alungându-i pe filosofi. Ei s-au refugiat în Persia, la curtea lui Chosroes Anushirvan (Khosrow I, 501—579 e.n.), regele Imperiului Sasanid, care avea reputaţia de a fi un înţelept. Se ştiu puţine lucruri despre activitatea atenienilor acolo, dar un număr de texte filosofice greceşti a fost încorporat în colecţia de texte zoroastriene *Avesta,* în următoarele decenii ale secolului, ceea ce demonstrează că prezenţa lor acolo a lăsat urme. Cu toate acestea,

ei nu aveau să introducă nimic nou şi necunoscut învăţaţilor persani, pentru că întrepătrunderea dintre lumea greacă şi cea persană dura deja de mai bine de o mie de ani, aşa că ceea ce au realizat a fost probabil o creştere a interesului faţă de tradiţia filosofică pe care o reprezentau, suficient pentru a recomanda editorilor *Avestei* unele dintre textele pe care le aduseseră cu ei.

Sunt necesare câteva remarci preparatorii finale, privind contextul teologic al apariţiei filosofiei adevărate în lumea islamică. Această pregătire începe cu o scurtă cronologie. Profetul Mohamed a muritîn 632 e.n., succesorul lui fiind socrul său, Abu Bakr. Numirea de către bătrâni a acestuia din urmă la Medina i-a înfuriat pe cei care aşteptau să-l vadă pe Aii, vărul şi ginerele lui Mahomed, devenind calif. Aii a devenit în cele din urmă al patrulea calif, dar răul fusese deja înfăptuit; ruptura care avea să-i separe pe sunniţi de şiiţi a fost deschisă pentru totdeauna de acest dezacord cu privire la succesiune. Clanul omeiazilor s-a opus numirii lui Aii, iar acesta a fost ucis în 66 î, la tron urmându-i fiul său Hassan, care a abdicat în acelaşi an, moment în care omeiazii au preluat controlul. Sub conducerea lor, imperiul s-a extins extraordinar de mult şi de rapid: în vest, până la ţărmurile Atlanticului, iar în est, până la graniţele Chinei.

Omeiazii au domnit de la Damasc timp de un secol, înainte de a fi răsturnaţi de către abbasizi, care s-au stabilit la Bagdad şi au condus cea mai mare parte a lumii islamice în următoarele cinci sute de ani, din 750 până în 1258. Aceasta a fost epoca de aur a islamului, promovată de dorinţa abbasizilor de a încuraja cultura şi învăţătura. Ei au construit în capitală o mare bibliotecă, Bayt al-hikmah („Casa înţelepciunii"; *bikmah* înseamnă înţelepciune), ca un centru dedicat studiului şi traducerii manuscriselor greceşti şi siriene în arabă. Primii califi abbasizi – Harun al-Rashid (r. 786—809), Abu al-Abbas al Ma'mun (r. 813—833), celebru pentru visul său că traducerile trebuie făcute, şi al-Mu'tasim (Abu Ishaq Muhammad ibn Harun al-Rashid, r. 833—842) – au sprijinit cu toţii diverşi cărturari şi traducători şi i-au inclus printre curtenii lor.

În acest mediu de învăţare, teologia, *kalam*, încurajată de casa conducătoare a fost cea mu'tazilită, care promova raţiunea şi demonstraţia ca suplimente ale credinţei. „Mu'tazili" înseamnă „retras", cel care se retrage – adică, cineva care se abţine de la judecată, care vede două laturi ale întrebării, care foloseşte teste raţionale şi bazate pe dovezi clare în evaluarea argumentelor. Atât timp cât teologia mu'tazilită a fost predominantă, ruptura dintre sunniţi şi şiiţi nu a fost una foarte serioasă, fiind posibil ca gânditorii să pună în discuţie ortodoxia, să nu le fie teamă dacă nu sunt de acord unii cu alţii şi să dezbată liber chestiuni dificile ale *kalam.* Un aspect semnificativ al abordării raţionaliste şi bazate pe dovezi a mu'taziliţilor a fost acela că ea a oferit un mijloc de a distinge între învăţături şi învăţători adevăraţi şi falşi şi între credinţe adevărate şi false – ceea ce, desigur, a contat, deoarece adevăratele credinţe sunt cele care îl duc pe credincios în rai.

De la începutul secolului al IX-lea, mu'taziliţilor au început să li se opună alte trei grupuri: hanbaliţii fundamentalişti (discipolii lui Ahmad ibn Hanbal, 780—855), care cereau o interpretare ad litteram, fără echivoc a Coranului, zahiriţii (discipolii lui Dawud al-Zahiri, 815—884) şi, cei mai importanţi, ash'ariţii, numiţi după Abu Hasan al-Ash'ari (874—936). Toate aceste grupuri au fost mai conservatoare şi mai dogmatice decât mu'tazili ţii. Şcoala ash'arită a devenit şi este în continuare cea mai importantă dintre şcolile teologice sunnite (ea este uneori descrisă ca „ortodoxia sunnită"). Mu'tazila a rămas influentă printre şiiţi şi este astăzi considerată drept o autoritate de către şcoala juridică şiită Zaydi. Ca urmare, filosofia islamică a fost în

principal asociată cu islamul şiit; şcolile sunnite, bazate pe idealul de a urma „tradiţia lui Mahomed şi consensul *ummah* [comunităţii]”, nu sunt prielnice pentru filosofare, rămânând, în schimb, fidele ortodoxiei.

Primul filosof musulman recunoscut este al-Kindi (c. 801—873 – Abu Yusuf Ya’qub ibn Ishaq al-Kindi). El nu a fost însă primul care a studiat ideile filosofice greceşti; *kalam-|A* mu’tazilit fusese deja influenţat de către aceasta, după cum o dovedeşte critica ash’arită a învăţăturii mu’tazilite; al-Ash’ari însuşi l-a criticat pe Aristotel pentru unele dintre doctrinele mu’tazilite. Dar al-Kindi a fost interesat de mult mai multe lucruri decât de simpla aplicare a gândirii greceşti la teologie. El a fost dornic să asimileze cunoştinţe din întreaga paletă pe care o avea la dispoziţie şi a scris o mulţime de tratate – indexul lui al Ibn al-Nadim numără 260 de titluri de lucrări semnate al-Kindi – acoperind toate domeniile, de la medicină şi astrologie până la matematică şi filosofie. Din păcate, doar câteva dintre aceste manuscrise au supravieţuit, probabil din cauza ostilităţii califului al-Mutawakkil (822—861), care i-a confiscat cărţile şi care, pe lângâ asta, i-a persecutat pe şiiţi, a distrus altarul celui de-al treilea imam şiit, Husayn ibn Aii, i-a obligat pe evrei să poarte haine specifice şi a tăiat chiparoşii sacri ai zoroastrienilor pentru a-i folosi la construcţia unui nou palat.

Al-Kindi s-a născut la Kufa, ca fiu al emirului oraşului. S-a spus despre el că era un descendent al regilor din Kinda, unul dintre aceştia fiind companion al lui Mahomed. S-a bucurat de patronajul califului al-Ma’mun şi al califului al Mu’tasim; şi-a dedicat principala sa operă, *Despre filosofa primă*, fiului acestuia din urmă, Ahmad, căruia i-a fost învăţător. Califii l-au însărcinat să supravegheze proiectele de traduceri la Bayt al-Hikma, ceea ce i-a oferit acces total la colecţii. Printre realizările sale se numără introducerea sistemului indian al numeralelor (0, 1, 2, 3...), folosit acum universal.

Al-Kindi şi-a dorit foarte mult să demonstreze că „filosofía anticilor”, cum era numită, este compatibilă cu învăţătura musulmană şi că este în sine coerentă. S-a concentrat în principal asupra geometriei, logicii şi fizicii, problema compatibilităţii nefiind una serioasă în aceste domenii. Următoarea provocare a fost să justifice pretenţiile raţiunii asupra acceptării necondiţionate a tradiţiei sau a dogmei. Prin urmare, a afirmat că: „Pentru cel care caută adevărul nimic nu poate fi mai presus decât adevărul însuşi. Adevărul nu poate fi compromis şi nici depreciat de cel care îl spune sau de cel care îl aduce... nimeni nu poate fi compromis de către adevăr, ci, dimpotrivă, adevărul îl înnobilează”.^ Folosind singura versiune disponibilă pe atunci a lucrării lui Aristotel *De anima,* care era o parafrază, al-Kindi a fost în măsură să susţină că grecii credeau în nemurirea sufletului şi, prin urmare, a propus o ontologie dualistă în care corpul pieritor şi sufletul nepieritor sunt existenţe distincte. Aceasta a presupus demonstrarea faptului că sufletul este material, ceea ce a făcut invocând noţiunea aristotelică de esenţă, pentru a argumenta după cum urmează: „întrucât corpurile pot pieri, «a fi în viaţă» nu este o proprietate esenţială a lor. A fi în viaţă este, totuşi, o proprietate esenţială a existenţei unei persoane. Prin urmare, o persoană nu este identică cu corpul său. Lucrurile vii sunt substanţe. Persoanele sunt lucruri vii. Prin urmare, persoanele (sufletele, aspectul nostru esenţial de «a fi viu») sunt substanţe”. Una dintre problemele acestei demonstraţii o reprezintă faptul că, pentru Aristotel, o substanţă este o combinaţie de formă şi materie, care necesită ca un suflet material să fie compus dintr-un fel de materie noncorporală. Cum trebuie înţeles acest lucru? Al-Kindi nu oferă o soluţie.

Pentru teologia musulmană, *kalam,* acceptarea unicităţii lui Dumnezeu, este esenţială, întrucât unitatea şi singularitatea sunt proprietăţi ale

perfecţiunii, iar cel mai înalt grad al realităţii se ataşează celui mai mare grad al unităţii. Teologia trinitariană creştină era anatemă pentru islam, aşa că doctrina Unului primordial a lui Plotin a fost foarte atractivă pentru Al-Kindi şi a consolidat afirmaţia sa *zkfalsafa* şi *kalam* sunt noţiuni care nu se contrazic reciproc. Dacă un lucru este Unul, fără părţi, el nu este supus schimbării şi descompunerii, fiind prin urmare etern.

În paranteză fie spus, asta i-a oferit lui al-Kindi muniţie împotriva fundamenta li şti lor hanbaliti care, din pricina conservatorismului lor, erau obligaţi să afirme că, după cum se spunea în Coran, Dumnezeu face lucruri precum statul pe un tron, ceea ce ar avea drept consecinţă faptul că el este supus schimbării şi că nu este, prin urmare, etern. Mai mult decât atât, plenitudinea realităţii constituite prin unitatea lui Dumnezeu explică creaţia: Dumnezeu emană universul din plenitudinea realităţii sale – universul apare din abundenţa realităţii sale care se revarsă precum apa ce curge dintr-un bazin supraîncărcat.

O perspectivă emanaţionistă a realităţii a fost acceptată şi de al-Farabi (c. 872—950, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Farabi), care a fost cunoscut ca „Al Doilea învăţător”, dar nu după Al-Kindi, ci – într-atât de stimat era al-Farabi – după Aristotel. Se ştie puţin despre biografia lui, însă o tradiţie care spune că s-a născut în Asia Centrală a făcut ca Universitatea Naţională din Kazahstan să-i poarte numele, în timp ce o altă tradiţie îl atribuie Persiei. Deşi a călătorit în Egipt, Maroc şi în multe alte locuri, şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţă la Bagdad şi a murit la Damasc.

Al-Farabi a adoptat perspectiva conform căreia filosofia, ca o cale de a ajunge la adevăr, este superioară teologiei. El petrecuse timp cu creştinii la Bagdad, studiind logica împreună cu ei, fie în rol de învăţăcel, fie de coleg, făcând cercetări aprofundate în acest domeniu. A scris un rezumat al *Organonului* lui Aristotel şi o serie de comentarii la această lucrare, la *Retorica* şi la *De interpretatione,* dar şi la *Isagogele* lui Porfir.

Investigarea formelor de inferenţă valide a avut o importanţă majoră pentru abFarabi: acest lucru l-a convins că logica este o ştiinţă universală şi, ca atare, stă la baza tuturor limbilor şi a gândirii. Asta contrazice viziunea potrivit căreia, întrucât Coranul fusese dictat de Dumnezeu în arabă, gramatica limbii arabe încapsulează structura fundamentală a limbii şi gândirii. În viziunea lui abFarabi, logica e superioară gramaticii, ceea ce părea să implice presupunerea că, datorită strânsei asocieri a gramaticii cu teologia, asta antrenează mai departe superioritatea logicii (a filosofiei în general) asupra teologiei. Sarcina traducerii textelor filosofice greceşti şi a creării unui vocabular pentru *falsafa* în arabă iscase suspiciuni printre adversarii filosofiei, care credeau că filosofii încearcă să înlocuiască gramatica arabă cu gramatica greacă. AbFarabi a făcut o mişcare irenică, scoţând în evidenţă faptul că „arta gramaticii” era indispensabilă pentru a-i ajuta pe logicieni să descrie principiile logicii. Dar, în *Cartea literelor,* abFarabi reiterează inadecvarea gramaticii arabe pentru a dezvălui structura logică şi a descrie limbajul obişnuit ca pe o simplă metodă populară de a exprima adevărurile filosofice în feluri pe care oamenii le pot înţelege.

AbFarabi îl urmează pe Aristotel în descrierea pe care o face sufletului, identificând facultăţile sale principale – în ordine ierarhică descendentă – ca raţional, imaginativ, senzitiv şi nutritiv.^ La fel ca Aristotel, el descrie „simţul comun” ca pe un *sensorium* care combină şi integrează într-o cunoaştere unificată tot ce a fost perceput de cele cinci simţuri şi îl localizează în inimă.^ Imaginaţiei îi este acordat un loc special de către abFarabi, datorită asocierii ei cu divinaţia şi profeţia. În concepţia lui Aristotel, închipuirea (actul de a imagina) reprezintă generarea unor imagini

ale lucrurilor atunci când lucrurile însele sunt absente, facultatea imaginaţiei fiind puterea de a rearanja imagini, ca atunci când cineva ia capul şi aripile unui vultur şi picioarele din spate ale unui cal şi le combină în creatura mitologică cunoscută sub numele de hipogrif. Acestor două funcţii, abFarabi le-a adăugat o a treia: puterea imitaţiei, permiţând recrearea nu doar a imaginilor, ci şi a emoţiilor şi a dorinţelor.-^ Asta s-a potrivit cu viziunea sa conform căreia poezia există pentru a stârni atât sentimente, cât şi imagini-^ şi a oferit o descriere a profeţiei ca fiind receptarea în imaginaţie a imaginilor senzoriale şi a sentimentelor asociate într-o formă comunicabilă unui public nonfilosofic mai larg – imagini şi sentimente ce încapsulează idei care, în mod normal, ar fi disponibile doar celei mai înalte forme de intelect, singura capabilă să fie în acord cu adevărul şi realitatea.—

AbFarabi a scris şi despre politică şi, în această privinţă, a fost mai degrabă un platonician decât un aristo teii cian. I-a călcat pe urme lui Platón, considerând că cel mai bun conducător ar fi un rege-filosof, însă a fost suficient de realist încât să înţeleagă că era puţin probabil ca aşa ceva să se întâmple în mod obişnuit; în consecinţă, s-a ocupat de întrebarea de ce şi cum societăţile se abat de la ideal („cetatea virtuoasă"). A descoperit trei cauze posibile: ignoranţa, imoralitatea sau „rătăcirea" (din eroare). Cetăţile ignorante nu reuşesc să înţeleagă adevărata natură a realităţii şi motivul existenţei acseteia. Cetăţile imorale şi cele rătăcite au ştiut cândva şi probabil încă mai ştiu care este motivul existenţei omenirii, însă nu se folosesc de aceste cunoştinţe. Cele imorale nu o fac, tocmai din pricina faptului că sunt imorale; cele rătăcite, pentru că aplică greşit cunoştinţele sau deoarece conducătorii lor le îndrumă în mod greşit.—

Filosofii de mai târziu din lumea islamică şi-au exprimat în mod unanim admiraţia faţă de lucrările de logică ale lui abFarabi, iar unii dintre ei – de pildă, Avicenna – au recunoscut influenţa sa asupra perspectivei lor filosofice în sens mai larg. Maimonides l-a descris ca pe „un mare bărbat" şi a spus că „toate scrierile lui sunt ireproşabile". Deşi Avicenna şi Averroes au avut mai multă influenţă asupra gândirii europene atunci când scrierile lor au devenit cunoscute, cu siguranţă lucrările lui abFarabi au atras atenţia filosofilor din Europa asupra comorilor care puteau fi găsite în opera Aristotel.

Avicenna (980—1037, Abu Aii al-Husayn ibn Abd Allah ibn al-Hasan ibn Aii ibn Sina) s-a născut în Afshana, lângâ Buhara, în Uzbekistanul de astăzi, într-o regiune care cândva făcea parte din Imperiul Persan. Tatăl său a fost un respectat învăţat ismailit din Afganistan, care a lucrat ca funcţionar guvernamental. Avicenna povesteşte în autobiografia sa – el este unul dintre foarte puţinii filosofi musulmani care au lăsat în urma lor astfel de mărturii – că citise Coranul până la vârsta de zece ani, că a învăţat matematică de la un negustor indian şi că a învăţat rudimente de ştiinţă medicală de la un vindecător itinerant. Mai târziu a studiat jurisprudenţa islamică, *Fiqh.* Şi-a început studiile de *fiabafa* în adolescenţă şi mărturiseşte că a citit *Metafizica* lui Aristotel de 40 de ori fără să o înţeleagă – şi că acea înţelegere a venit abia atunci când a citit scurtul tratat al lui al-Farabi despre ea, pe care l-a cumpărat pe mai nimic de la o tarabă din piaţă, după ce negustorul de cărţi l-a rugat insistent. A fost atât de încântat ca, printr-o astfel de întâmplare, să obţină cheia înţelegerii lui Aristotel, încât în dimineaţa următoare s-a grăbit să dea de pomană săracilor, în semn de recunoştinţă faţă de Cel de Sus.

Avicenna şi-a început cariera ca doctor, acordând ajutor medical gratuit bolnavilor din oraşul său natal, pentru a-şi exercita profesia. Prima lui însărcinare a fost aceea de însoţitor medical al emirului local. Aici a avut acces la o bibliotecă bogată şi a profitat pe deplin de ea. După moartea tatălui său s-a mutat dintr-un loc în altul, în regiunea Mării Caspice, căutând

de lucru şi, uneori – pentru că erau vremuri tulburi în regiune –, trebuind să se ascundă pentru a scăpa de arest şi întemniţare. În cele din urmă a reuşit să se stabilească la Jibal, ca doctor al lui Ala al-Dawla (1008—1041, Muhammad ibn Rustam Dushmanziyar), care întemeiase o dinastie independentă şi, după cum s-a dovedit, de scurtă durată, în vestul Iranului. Una dintre cele mai influente cărţi ale lui Avicenna a fost scrisă în persană pentru al-Dawla, pentru a explica doctrinele filosofiei, şi a fost intitulată simplu: *Filosofic pentru Ala aFDawlsi.* Avicenna şi-a petrecut ultimul deceniu al vieţii sale la Jibal, murind la vârsta de 57 de ani, pe când se afla în marş cu armata lui al-Dawla, în timpul uneia dintre numeroasele sale campanii. Când s-a îmbolnăvit, companionii săi l-au sfătuit să rămână acasă şi să se odihnească; el a replicat; „Prefer o viaţă scurtă şi lată unei vieţi înguste şi lungi”.

Avicenna a scris că, în viziunea lui, misiunea filosofiei era să „stabilească realităţile lucrurilor, atât cât pot fiinţele umane să o facă”. Filosofului îi revin două sarcini: una teoretică, ce urmăreşte descoperirea adevărului: alta practică, ce urmăreşte descoperirea binelui. Căutarea adevărului perfecţionează sufletul prin cunoaştere ca atare; căutarea binelui perfecţionează sufletul prin cunoaşterea a ceea ce trebuie făcut. În timp ce cunoaşterea teoretică vizează ceea ce există independent de alegerile şi acţiunile noastre, cunoaşterea practică vizează modul în care alegem şi acţionăm.

Fiecare dintre aceste forme de cunoaştere are trei subdiviziuni. În cunoaşterea teoretică, ele sunt fizica, matematica şi metafizica. În cunoaşterea practică, ele sunt conducerea cetăţii, conducerea gospodăriei şi conducerea propriei persoane. Primele două subdiviziuni ale cunoaşterii practice privesc principiile prin care lucrurile trebuie împărtăşite. A treia priveşte modul în care se ajunge la cunoaşterea virtuţilor, rafinând astfel sufletul şi ajungând la cunoaşterea viciilor, aşa încât ele pot fi evitate, purificând astfel sufletul. Cunoaşterea practică ne este predată prin *sbaria* divină, legea derivată din Coran, şi *hadith,* spusele profetului Mahomed.

Logica este baza filosofiei, susţinea Avicenna, şi totodată calea către fericire. Asta se întâmplă fiindcă ea ne permite să ajungem la ceea ce nu este cunoscut, pornind de la ceea ce este cunoscut, prin inferenţă şi derivare. Logica ne dă reguli pentru raţionamentul corect, astfel încât să raţionăm în mod valid; raţionamentul valid ne conduce la cunoaştere, raţionamentul invalid, la falsitate. (În cazuri foarte rare, recunoştea Avicenna, Dumnezeu ne- ar putea da cunoaşterea gratuit.) Logica se ocupă cu conceptele şi, prin urmare, trebuie să înţelegem termenii în care ele sunt exprimate şi, de asemenea, formele de demonstraţie validă care le implică.

Fizica se ocupă de cele trei principii ale lucrurilor corporale: materie, formă şi intelect. Intelectul ţine laolaltă materia şi forma şi este, prin urmare, cauza existenţei corpurilor. Corpurile cereşti se mişcă în cerc şi nu sunt supuse generării şi coruperii; dar generarea şi coruperea li se întâmplă corpurilor alcătuite din cele patru elemente – pământ, aer, foc şi apă –, ale căror combinaţii diferite dau naştere diferitelor genuri de lucruri sublunare: minerale, plante şi animale. Cele mai înalte dintre acestea din urmă sunt fiinţele umane, a căror formă este sufletul.

Avicenna a dedicat multă atenţie sufletului, fiind de părere că, dacă funcţia lui este restricţionată la nutriţie, creştere şi reproducere, el este un suflet-plantă, dacă acestora li se adaugă mişcarea şi senzaţia, el este un sufiet-animal şi, dacă celor cinci li se adaugă raţionalitatea, el este un suflet uman. Raţionalitatea are două componente, una teoretică şi alta practică; cultivarea componentei teoretice este cea care face ca o fiinţă umană să dobândească

perfecţiunea ei corectă – o viziune cât se poate de aristoteliană.

Cercetarea care se aplică prin excelenţă principiilor teoretice este metafizica. Subiectul ei este existenţa *ca atare.* Asta înseamnă că ea examinează ceea ce este esenţial pentru existenţă: unitate şi multiplicitate, cauză şi efect, universalitate şi particularitate, potenţialitate şi actualitate, posibilitate şi necesitate, completitudine şi incompletitudine. Existentele sunt fie substanţe, fie accidente, deosebite prin faptul că primele sunt existente care nu sunt *într-o* substanţă, în timp ce ultimele sunt. Existenţa unui lucru este fie necesară, fie contingenţă. A nega că un lucru necesar există este un fapt contradictoriu; a nega că un lucru contingent există nu este contradictoriu. Ceva poate să existe în mod necesar în sine sau în mod necesar prin alt lucru. Această doctrină, utilizând noţiunile modale de necesitate şi posibilitate, i-a oferit lui Avicenna un argument important, după cum urmează.

Se poate observa că un lucru x trebuie să aibă o anumită proprietate F pentru a fi lucrul care este; adică, F este *esenţial* pentru x. Dar asta e adevărat indiferent dacă x există sau nu. întrebarea dacă x însuşi există în mod necesar este o chestiune diferită. Lucrurile există doar dacă ele sunt generate. Lucrurile care constituie lumea există în mod contingent, pentru că ele n-ar exista dacă nu ar fi generate de altceva. Acum, lanţul cauzal care dă naştere lucrurilor nu poate să meargă înapoi *ad infinitum,* prin urmare, trebuie să existe o fiinţă negenerată, noncontingentă – necesară – ca prima cauză a tuturor lucrurilor. Avicenna identifică această fiinţă cu Dumnezeu. Aşadar, Dumnezeu este o fiinţă necesară; dar faptul că el generează toate celelalte lucruri (prin emanare din revărsarea necesară a abundenţei realităţii sale) înseamnă că şi ele sunt necesare; necesitatea lor este „necesitate printr-un alt lucru necesar”. Activitatea creatoare a fiinţei necesare face necesar ca orice altceva să existe – şi asta le face şi pe ele necesare în sine.

Ceea ce i-a plăcut lui Avicenna la acest argument este faptul că exista o problemă potenţială în viziunea adoptată de la Aristotel, conform căreia cel inai înalt intelect se gândeşte (doar) la cele mai înalte lucruri care există – şi anume, universalele şi adevărurile necesare. Asta ar însemna că Dumnezeu nu se gândeşte – sau, ceea ce ar fi mai rău, probabil nu se poate gândi – la lucruri particulare. Pe de altă parte, dacă toate lucrurile sunt necesare ca rezultat al primirii necesităţii transmise de la Dumnezeu, atunci Dumnezeu poate să se gândească le ele. Prin asta se rezolvă o dificultate teologică.

În plus, se rezolvă şi o dificultate teologică asemănătoare – sau aceeaşi dificultate sub o formă diferită. Lucrurile şi evenimentele particulare suferă o schimbare, deci dacă Dumnezeu ştie despre ele, atunci cunoaşterea lui Dumnezeu – şi, prin urmare, Dumnezeu însuşi – suferă o schimbare. Însă Dumnezeu, fiind unu şi perfect, nu suferă ni ci o schimbare. Pentru a proteja imuabilitatea eternă a lui Dumnezeu, cunoaşterea lui trebuie să fie limitată la ceea ce nu se schimbă: universalele şi esenţele. Dar atunci aceasta îl face pe Dumnezeu să nu mai fie Dumnezeul religiei revelate, care este interesat de păcatul individual şi de virtute. Făcând totul necesar prin transmiterea necesităţii ca Dumnezeu să fie tot ceea ce emană de la el, această dificultate este şi ea depăşită.

Dumnezeul lui Avicenna este foarte apropiat de Dumnezeul abstract, nonpersonal, „gând ce se gândeşte pe sine” al lui Aristotel. Dumnezeul lui Avicenna este simplu, necompus, imuabil; şi întrucât nu are nici gen, nici diferenţă, nu poate fi caracterizat sau definit, doar numit. Fiindcă este imaterial, el este întru totul bun, fiindcă răul apare doar din materie, pe care Avicenna o definise deja ca „sursa privaţiei” sau negativitate. El este

frumuseţe absolută, fiindcă nu există nicio frumuseţe mai mare decât intelectul absolut. Este cea mai mare plăcere, pentru că face cel mai măreţ lucru cu putinţă – să gândească. Fiind bunătatea, frumuseţea şi plăcerea perfecte, el este cel mai dezirabil şi mai adorabil lucru care există.

Orice altceva, aflat într-o ierarhie ce coboară de la lucrurile celeste până la cele mundane, emană de la Dumnezeu continuu şi etern, căci dacă la un moment dat acest lucru nu s-ar întâmpla, atunci asta ar fi ceva ce nu s-a mai întâmplat înainte, creând o perturbare în toate perfecţiunile. Dar, din fericire, este oricum imposibil, dată fiind natura fiinţei în chestiune. Această concepţie despre Dumnezeu determină două idei asociate: una este *deus sive natura* a lui Spinoza, cealaltă, că, dacă referirile la o divinitate din descrierea lui Avicenna ar fi înlocuite cu referiri la universul natural, ar fi greu de decelat vreo diferenţă. Asta reiterează ideea că, dacă e cu putinţă ca ceva să se cauzeze pe sine, de ce să nu spunem că universul se cauzează singur? Şi că necesităţile a tot ceea ce urmează sunt necesităţile legilor fizice naturale?

Gândirea lui Avicenna a avut un mare impact atât asupra gândirii occidentale, cât şi asupra celei răsăritene şi a făcut-o atât în sens pozitiv, cât şi negativ. Printre musulmani, impactul negativ a fost resimţit de al-Ghazali, care, în consecinţă, l-a atacat; iar printre scolasticii din Occident, de Toma d'Aquino şi Guillaume din Auvergne. Ei au respins opiniile lui despre natura lui Dumnezeu şi relaţia acestuia cu lumea, precum şi pe acelea despre eternitatea universului – de ambele părţi ale separaţiei religioase, ortodoxia implica un act de creaţie în timp. Până şi susţinătorii de mai târziu ai lui Avicenna – inclusiv Averroes şi Mulla Sadra – credeau că el nu-l înţelesese corect pe Aristotel şi nu erau de acord cu unele dintre părerile sale. Dar, după cum arată această schiţă, el a fost un filosof puternic şi influenţa sa – exercitată departe de centrele metropolitane de învăţătură şi putere şi dobândită într-o viaţă mai curând agitată – a fost una remarcabilă.

Al-Ghazali (1058—1111, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali) nu iubea *falsafia,* nu se considera u*nfiaylasuf,* nu-i plăcea să fie numit *faylasufşi* a scris o carte intitulată *Incoerenţele filosofilor.* El a fost jurist – făcând carieră în acest domeniu –, teolog al şcolii ash'arire şi un mistic inspirat de sufism. Este privit în islamul sunnit drept un *Mujaddid,* un „înnoitor al credinţei", unul dintre aceia care apar o dată la un secol pentru a inspira *ummah,* comunitatea credincioşilor. Cu toate acestea, el figurează ca un filosof important al lumii islamice, iar una dintre lucrările lui a fost influentă în rândul scolasticilor din Europa.

Născut la Tabaran, în regiunea Khorassan, la graniţele Asiei Centrale, al-Ghazali a studiat la Nishapur şi Isfahan înainte de a fi desemnat să predea la prestigioasa Nyzamiyya Madrasa din Bagdad. Marea reputaţie de care se bucura l-a adus în poziţia de confident al sultanilor şi vizirilor, dar proximitatea puterii politice şi militare, precum şi corupţia vieţii de la curte l-au dezgustat. După patru ani petrecuţi ca profesor la Bagdad, şi-a părăsit brusc postul şi a călătorit la Damasc şi Ierusalim, jurând să nu mai aibă niciun patron pe viitor. După ce şi-a făcut pelerinajul la Mecca, s-a întors în oraşul său natal şi a fondat o mică şcoală şi o mănăstire sufistă. Dar cu cinci ani înainte să moară şi-a schimbat din nou atitudinea şi s-a întors să predea la o instituţie publică, Nyzamiyya Madrasa, din Nishapur. Le-a spus discipolilor săi că a făcut asta fiindcă oamenii erau confuzi din punct de vedere teologic şi pentru că autorităţile îl rugaseră să predea din nou.

Al-Ghazali a scris o autobiografie în care afirmă că, pe vremea când preda la Bagdad, a studiat filosofia timp de doi ani cu scopul de a o respinge, petrecând un al treilea an scriind lucrarea sa *Incoerenta filosofilor,* pentru a

încheia proiectul. Unii comentatori sugerează că a făcut asta pentru a evita acuzaţia că studiase mult filosofia pe vremea când era mai tânăr, deoarece *Incoerenţa* este o lucrare cu calităţi atât literare, cât şi filosofice şi are caracteristicile unei producţii mature şi îndelung cumpănite. Printre celelalte lucrări ale sale se numără un manuscris fără titlu, în care a copiat multe pasaje din alţi filosofi, şi o carte numită *Doctrinele filosofilor,* care este o versiune arabă, neglijent tradusă şi adaptată din limba persană, a cărţii lui Avicenna, *Filosofie pentru Ala al-Dawla.* S-a crezut la un moment dat că acest compendiu era o lucrare pregătitoare pentru *Incoerenţa,* dar cercetări ulterioare sugerează că este mai târzie şi are un scop diferit.

Traducerea făcută de al-Ghazali *Filosofiei pentru Ala al-Dawla* a fost sursa mai multor traduceri în latină în decurs de un secol şi jumătate după moartea sa şi, de asemenea, în ebraică. Prima traducere latină a apărut în a doua jumătate a secolului al Xll-lea, făcută de Dominicus Gundissalinus (m. 1190) şi lohannes Hispanus (în floarea vârstei, în 1190), acesta din urmă probabil un mozarab (arab creştin) din Toledo. A fost singura lucrare a lui al-Ghazali cunoscuta de filosofii din Europa în secolele al XII şi al XlII-lea şi, fiindcă era o traducere şi o adaptare a *Filosofiei pentru Ala al-Dawla*, s-a presupus că al-Ghazali era un discipol al lui Avicenna, iar cartea, un rezumat al lucrării maestrului său. Această impresie a fost favorizată de faptul că majoritatea traducerilor în latină au omis materialul prefaţator în care al-Ghazali se distanţează de ceea ce traduce.

întrucât al-Ghazali descria *Incoerenţa filosofilor* ca pe o „respingere” a punctelor de vedere filosofice, s-a presupus că el respingea tot ce era asociat cu gândirea aristotelică. De fapt, lucrurile sunt mai complexe. Ţinta lui principala a fost pretenţia filosofilor că logica şi raţiunea, ca surse ale cunoaşterii, sunt superioare teologiei, care se bazează pe revelaţie şi credinţă. Asta subminează islamul, spune al-Ghazali, şi îi încurajează pe unii filosofi să-şi neglijeze îndatoririle religioase. Procedura sa este să ia un număr mare de doctrine filosofice majore şi să demonstreze că filosofii nu reuşesc să le pună la punct conform standardelor propriilor lor metode, în special din pricina faptului că ipotezele de la care pleacă sunt acceptate în mod necritic. În unele cazuri, arată că adevărurile pe care el însuşi le acceptă nu ar putea fi demonstrate prin metodele filosofilor. Contra argumentele pe care le foloseşte nu îi aparţin întru totul; el apelează la lucrările criticilor creştini antiaristotelici, care fuseseră cunoscuţi în dezbaterile *kalam* încă din secolul al IX-lea.

În discuţia sa referitoare la părerile filosofilor despre cauzalitate, al-Ghazali anticipează viziunea lui Hume privind motivele pentru care, având în vedere că nu există nicio „legătură necesară” care să funcţioneze în relaţiile cauzale, credem că există. O problemă cu care filosofii cu constrângeri teologice se confruntă în mod tipic este dacă poate exista un concept precum acela de „cauze secundare” – altfel spus, cauze de namră diferită de cea a divinităţii. Soluţia pe care o propune al-Ghazali este că nu există astfel de cauze; tot ce se întâmplă este produsul voinţei lui Dumnezeu; ceea ce oamenilor li se pare a fi o legătură între o cauză şi un efect, aceasta fiind ceea ce, chipurile, distinge ocurenţa legată de simplele juxtapuneri întâmplătoare ale evenimentelor, este obiceiul aşteptării, pe care ni-l formăm ca rezultat al observării acelor evenimente atât de des legate.

Deşi majoritatea doctrinelor pe care al-Ghazali le contestă nu au fost privite de el ca eretice, există trei pe care le consideră ca punând probleme serioase credinţei islamice. Ele pot fi întâlnite toate în filosofia lui Avicenna, şi anume eternitatea universului, restrângerea cunoaşterii lui Dumnezeu la universale şi negarea reînvierii trupeşti. Islamul propovăduieşte opusul: că

universul a fost creat de Dumnezeu la un anumit moment în timp, că Dumnezeu cunoaşte atât particularele, cât şi universalele şi că sufletele celor morţi se vor reuni într-o zi cu trupurile lor. întrucât doctrinele lui Avicenna sunt periculoase pentru credinţă şi ar conduce pe căi greşite pe oricine le-ar accepta, la sfârşitul *Incoerenţei,* al-Ghazili emite o *fatwa,* spunând că oricine predică aceste doctrine este un *kafir* (necredincios) şi un apostat şi că ar trebui, prin urmare, să fie ucis.

Cei pe care al-Ghazali i-a atacat numindu-i eretici şi apostaţi nu au fost doar filosofii, ci şi ismailiţii; în cazul ultimilor, el pare să fi înţeles greşit ideile lor, atribuindu-le credinţa în doi zei. Scrierile sale fixează limitele toleranţei din perspectiva sharia, stipulând un test pentru a verifica în ce măsură o doctrină constituie o apostazie sau o necredinţă. Potrivit acestuia, există trei învăţămri fundamentale care nu pot fi puse sub semnul îndoielii: monoteismul, profeţiile lui Mahomed şi învăţăturile Coranului despre viaţa de după moarte. Oricine contestă aceste principii este interzis şi trebuie pedepsit prin moarte. Toate celelalte trebuie evaluate pe baza meritelor lor, dar, chiar şi atunci când sunt greşite, ar trebui tolerate.

El propunea de asemenea un mijloc de reconciliere a conflictelor între rezultatele raţiunii şi revelaţiei demonstrative valide care pot – pentru că sunt ambele adevărate – să fie doar conflicte *aparente.* Asta însemna să tratezi versetele coranice ca simbolice, dacă ele par să fie contrazise de un argument solid. De exemplu: un asemenea argument demonstrează că natura lui Dumnezeu este astfel încât el nu are mâini şi nu stă pe un tron. Pasajele din Coran care fac referire la mâini sau la statul pe un tron sunt, prin urmare, simbolice. Dar este interzis să dai o interpretare simbolică oricărui lucru din Coran care nu este incompatibil cu rezultatele demonstraţiei valide. Majoritatea teologilor şi juriştilor musulmani de după al-
Ghazali au acceptat aceste puncte de vedere, deşi unii au spus că în cazuri de conflict între raţiune şi revelaţie, revelaţia ar trebui să fie mereu privită ca superioară.

În lumea islamică, principala lucrare a lui al-Ghazali este *Reînvierea ştiinţelor religiei,* care tratează etica de zi cu zi pentru credincioşi, acoperind ritualuri şi obiceiuri, lucrurile care duc la pierzanie şi pe cele care duc în paradis. El critică materialismul şi preamăreşte viaţa cumpătată şi plină de fapte bune, spunând că subtilităţile teologice şi jurisprudenţiale nu sunt la fel de importante ca puritatea interioară pe care o aduce virtutea. A fost atras de abordarea sufistă a sfinţeniei, iar tratatul pe care unii îl consideră un text revizuit în perioada Renaşterii, cunoscut în limba engleză ca *The Alchemy of the Happiness,* promovează idealul realizării de sine şi uniunii spirituale cu divinitatea. „Misticii, nu oamenii de litere, sunt cei care au avut experienţe reale”, scria el în autobiografia sa. „Progresasem deja pe cât posibil pe calea învăţării. Ceea ce a rămas nu mai trebuia să fie obţinut prin studiu, ci prin experienţă imediată şi urmând calea mistică.”

Al-Ghazali trebuie să fie creditat cu un rol major în stabilirea ascendenţei ash’arite sunnite în islam şi, prin urmare, a limitelor toleranţei şi ortodoxiei în această cea mai numeroasă ramură a religiei. Deşi el însuşi a fost departe de a dezaproba folosirea raţiunii în logică şi matematică şi citarea dovezilor empirice în astronomie şi fizică, efectul net al celor trei lucruri – atacul său împotriva *falsafa* (deşi, în realitate, limitat la probleme metafizice care incomodau teologia), învăţăturile din *Reînvierea* şi propria-i înclinaţie către iluminarea mistică – a fost de a întări rigoarea doctrinară şi fideismul în defavoarea reflecţiei şi gândirii critice. Acest fapt a avut o dimensiune politică, aţâţând diferenţele dintre sunniţi şi şiiţi în alte privinţe – teologice.

O consecinţă, deja remarcată, a fost aceea că filosofia a rămas o preocupare mai cu seamă în rândul şiiţilor, cu o marjă considerabilă, decât printre sunniţi.

Ibn Rushd, cunoscut în Occident sub numele de Averroes (1126-1198, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd)), a răspuns *Incoerenţei filosofilor* a lui al-Ghazali cu a sa *Incoerenţa incoerenţei.* Dar această lucrare, ca de altfel nici celelalte doctrine ale lui Averroes, nu a salvat reputaţia filosofiei printre sunniţi, însă comentariile sale asupra lui Aristotel l-au făcut foarte cunoscut în rândul scolasticilor europeni, unii dintre aceştia fiind, din felurite motive, la fel de critici faţă de el, ca şi coreligionarii săi.

Averroes s-a născut la Cordoba, în Andaluzia, fiind nepotul unui celebru şi influent judecător şi teoretician al dreptului, Abdul-Walid Muhammad (m. 1126), al cărui fiu, Abdul- Qasim Ahmad, a fost de asemenea judecător, până când a fost înlăturat, în momentul în care dinastia Aimohazilor a înlocuit dinastia Alm ora vizilor, în 1146. Averroes a urmat tradiţia juridică a familiei, devenind un jurist renumit. A dobândit totodată o mare reputaţie şi în domeniul medicinei, tratatul său, *Generalităţi,* servind drept unul dintre principalele manuale medicale atât în Europa, cât şi în lumea islamică, timp de secole. Ca răspuns la solicitarea califului almohad Abu Yaqub Yusuf de a-i explica opera lui Aristotel, Averroes a început să scrie comentarii la toate textele acestuia (mai puţin *Politica),* o sarcină care i-a luat 30 de ani. A scris de asemenea despre *Republica* lui P la ton şi *Isagogele* lui Porfir, printre altele. Preocuparea sa a fost aceea de a-l recupera pe Aristotel din stratul neoplatonist pe care îl impuseseră filosofii precedenţi din lumea islamică şi de a înţelege filosofia însăşi. Interpretările lui au fost uneori chestionabile, dar amploarea şi profunzimea angajamentului său cu corpusul aristotelic au stat la baza recuperării filosofului grec de către scolasticii europeni.

Averroes a preluat de la Aristotel ideea că universul este etern, ceea ce implică faptul că el nu a fost creat de Dumnezeu. În plus, l-a interpretat pe Aristotel ca respingând ideea nemuririi personale. La rândul său, Averroes a susţinut că există o minte unică, universală – mintea lui Dumnezeu –, ceea ce contrazice ideea că există suflete individuale, înzestrate cu minte şi voinţă. Aceste teze intrau în conflict atât cu doctrina musulmană, cât şi cu cea creştină, iar amnci când comentariile lui Averroes s-au răspândit printre scolastici în traducerea latină au provocat indignare. Lumea s-a împărţit; au existat susţinători entuziaşti ai lui Aristotel – aceştia au fost numiţi averroişti – şi oponenţi. O serie de şcoli şi universităţi au interzis prelegerile despre Aristotel şi, în 1231, Papa Grigore al IX-lea a înfiinţat o comisie pentru a investiga lucrările lui. La vremea aceea, textele aristotelice începeau să apară direct în latină, mai degrabă traduse din originalele greceşti decât prin intermediul limbii arabe sau siriace. Contribuţiile lui Toma d'Aquino nu s-au mărginit la simpla reconciliere a lui Aristotel cu doctrina creştină, în mare parte deraşându-l pe Aristotel de interpretările averroesiene, ci au făcut din gândirea aristotelică (aşa cum a fost interpretată de el, în doctrina cunoscută sub numele de tomism) filosofia oficială a Bisericii Catolice.

Apărarea de către Averroes a filosofiei începe cu afirmaţia că însuşi Coranul impune studierea ei, citând o serie de sure (versete), inclusiv sura 3, „În crearea cerurilor şi a pământului şi în schimbarea nopţii şi a zilei sunt semne pentru cei dăruiţi cu minte"— şi sura 59, „Trageţi învăţăminte, voi cei care aveţi ochi!"^ Acest lucru poate fi făcut cel mai bine urmând practica avocaţilor, spunea el, care este de a trage cu atenţie concluzii din fapte şi premise acceptate. Oricine are capacitatea de a gândi în felul acesta ar trebui să o facă şi ar trebui să se inspire din opera predecesorilor, indiferent dacă ei împărtăşesc sau nu aceeaşi religie; nu în mod necritic, ci acceptând

tot ceea ce se dovedeşte a fi adevărat. Celor care doresc să studieze filosofia ar trebui să li se permită să o facă, pentru că orice rău care li se poate întâmpla din partea ei este doar accidental, ca atunci când bei dintr-o cupă şi verşi apă pe tine. Însă nu toţi vor avea aptitudini pentru filosofie, acesta fiind motivul pentru care Coranul vorbeşte de trei căi prin care oamenii pot ajunge la adevăr: cea demonstrativă (logica şi demonstraţia), cea dialectică (dezbatere şi interpretare) şi cea retorică (discursul obişnuit). Averroes le caracteriza pe acestea drept calea filosofiei, a teologiei şi, respectiv, a maselor.

întrucât Coranul conţine adevărul ultim, cunoaşterea la care se ajunge prin raţionament demonstrativ nu se poate afla în conflict cu el. Conflictele aparente trebuie să fie numai aparente; aşadar, dacă filosofia şi scriptura nu coincid, scriptura trebuie să fie interpretată în mod simbolic. Aşa s-a făcut oricum întotdeauna, spune Averroes, pentru că Dumnezeu a amestecat înţelesurile ascunse cu cele făţişe, pentru a încuraja studiul scripturilor şi atenţia atunci când o faci. Acesta ar putea fi considerat un alt motiv pentru care considera cunoaşterea filosofică drept una superioară. El accepta că, dacă *ummah* a ajuns la un consens cu privire la înţelesul unui anumit text, arunci acela este înţelesul lui, iar alte interpretări sunt interzise; dar acolo unde nu există nicio interpretare agreată, discutarea textului ar trebui să fie liberă. Ţinând cont de faptul că există foarte puţine texte pentru care a fost agreat un înţeles, sunt multe posibilităţi pentru dezbatere. În particular, spune Averroes, asta înseamnă că al-Ghazali greşeşte opunându-se ideilor că universul este etern, că reînvierea corpurilor nu are loc şi cunoaşterea lui Dumnezeu priveşte doar universalele; toate cele trei puncte sunt deschise pentru dezbatere.

Existenţa lui Dumnezeu poate fi demonstrată prin observarea scopului universului şi a modului în care este el conceput, spune Averroes, însă el nu a fost de acord cu doctrina ema naţio nis mul ui, susţinând în schimb că Dumnezeu transcende universul. În conformitate cu intenţia sa de a reconcilia filosofia şi religia, a susţinut că disputa dacă universul este etern sau a fost creat la un moment dat poate fi rezolvată pe principii aristotelice, afirmând că universul este etern, dar forma i-a fost impusă la un moment dat.

Scolasticii care au fost contrariaţi de ideile lui Averroes l-au înţeles ca acceptând concluzia că, dacă discuţia despre cunoaşterea şi voinţa lui Dumnezeu poate fi în cel mai bun caz doar metaforică, relaţia lui Dumnezeu cu lumea este astfel încât exclude posibilitatea providenţei – „providenţă” însemnând că Dumnezeu acţionează în lume pentru a direcţiona, schimba sau interveni în vieţile indivizilor şi societăţilor. Scripturile sugerează altceva, dar, la Averroes, ca şi la unii scolastici, doctrina „Dublului adevăr” – filosofia şi teologia au fiecare acces la adevăr în felul lor propriu sau (mai concesiv) privind acelaşi adevăr în mod diferit – rezolvă sau evită problema. Răspunzându-i direct lui al-Ghazali la întrebarea despre creaţie, Averroes a susţinut că agenţii eterni şi temporali s-au comportat foarte diferit. Un agent temporal poate lua o decizie şi apoi să întârzie implementarea ei, dar pentru Dumnezeu nu există nicio diferenţă între un timp sau altul şi nicio breşă între intenţie şi acţiune. De ce ar crea Dumnezeu o lume la un anumit moment în timp şi nu în oricare altul? În orice caz, înainte să existe o lume, nu a existat nimic care să distingă momente în timp, aşa că disputa e lipsită de sens.

O doctrină distinctă la Averroes este cea referitoare la „unicitatea intelectului”. El credea că intelectul este o entitate unică, eternă, în care fiinţele umane individuale participă – similar cu o mulţime de laptopuri care rulează acelaşi program unic, însă fiecare dintre ele fiind capabil să acceseze orice funcţie a programului unic, în mod individual, pentru a funcţiona.

Averroes a folosit această doctrină pentru a explica felul în care este posibilă cunoaşterea universală. El credea că doctrina fusese prezentată de Aristotel în *De anima,* dar d'Aquino a susţinut în propriul său tratat „Despre unitatea intelectului: împotriva averroiştilor” că aceasta era o interpretare greşită. Secţiunea din *De anima* este foarte obscură, parţial pentru că este scurtă, dar şi pentru că, după cum recunoştea Aristotel însuşi, admiterea chestiunii este una extrem de dificilă; însă acolo el pare într-adevăr să susţină ¡mortalitatea şi imaterialitatea părţii care constituie „agentul intelect” al minţii.

Efectul paralizant pe care al-Ghazali l-a avut asupra reputaţiei *falsafa* în lumea islamică a avut ca rezultat, după cum observam, dispariţia ei – sau poate că ar fi mai corect să spunem absorbţia ei completă în *kalam,* teologie – în islamul sunnit, care, în proporţie absolută, reprezintă astăzi 90% din lumea islamică. Dar, după epoca lui Averroes, filosofia nu a înflorit, nici măcar printre şiiţi, aşa cum o făcuse în epoca de aur, între secolele al IX-lea şi al XlII-lea, în sensul producerii unor mari gânditori, ale căror contribuţii au fost pe deplin şi în mod semnificativ o parte a istoriei generale a filosofiei. Motivul este unul simplu: doctrina religioasă nu este foarte prietenoasă cu reflecţia filosofică; reflecţia filosofică are prea repede tendinţa de a contesta, deranja sau submina certitudinile dogmatice. Conform standardelor ulterioare, gradul de libertate de opinie pe care al-Ghazali era pregătit să-l acorde *falsafa* pare foarte generos, dar nu a fost totuşi suficient.

593 **Aceasta declaraţie este făcută de Seyyed Hossein Nasr in Introducerea cărţii *istoria filosofiei islamice,* editată împreună cu Oliver Leaman. *{Na.)***

594 **Am menţionat deja mai sus, pp, 23-24, eforturile viguroase ale creştinismului de a elimina civilizaţia clasică precedentă. O mică informaţie relevantă: in secolul al V-iea e.n., la Alexandria au fost organizate grupuri de creştini care ii atacau şi îi băteau pe ^filosofii păgâni”, aşa cum făceau gtupurile de supremarişti albi din sudul Statelor Unite, care îi vânau pe afro-americani pentru a-i bate şi a-i linşa, o exptesie a urii tasiale pusă în aplicare în regiunea respectivă în perioada cuprinsă între anii 1860 (când a fost abolită sclavia) şi anii 1960, *(N.a.)***

595 **Al-Kindi, *Despre filosofia primă,* ediţie bilingvă, editarea şi traducerea originalului arab şi note explicative de George Grigore, Polii om: 2017, Cap. 1, p. 37. *{N.t.)***

596 **Al-Farabi, ^Sentenţiile omului de staC, Partea I, 6, p. 131, în Grete Tartler, *înţelepciunea arabă. De la preislam la hispdno- drabi,* studii, prezentări, selecţia si traducerea textelor, noie si comentarii, ediria a IlI-a revăzută si adăugită, Poiirom, Iasi: 2014. *(N-t.)***

597 **Al-Farabi, „Cetatea virtuoasă; Principiile vederilor locuirorilor cetăţii virtuoase”, XXI, p, 72, în Grete Tartler, *Înţeleptul singuratic*, Humanitas, Bucureşri: 2006. *(N.t.)***

598 ***îbidem,* XXIV, p. 83 şi următoarele. *{N.t.)***

599 **Al-Farabi, „Sentenţiile.52, p. 143. *{N.t.)***

600 **Al-Farabi, „Cetatea virtuoasă,..[11], XXV pp.86-87. *{N.t.)***

601 ***îbidem,* XXIX, pp. 95-98; vezi şi XXXIII-XXXV *{N.t.)***

602 ***Coranul eel sfiant si traducerea sensurilor în limba română,* traducere şi editare Liga Islamică şi Culturală din România, ediţia a Il-a, Editura Islam, Timişoara: 1999, sura 3, Ai-Imtan (Sura Familiei lui Imran), 190, p. 75. *{N.t.)***

603 ***îbidem,* Sura 59, Al-Haşr (Sura Pribegiei), 2, p. 545. *{N.t.)***

FILOSOFÍA AFRICANĂ

Europa, India şi China au tradiţii, religii, folclor, poezie, artă şi colecţii de maxime întruchipând înţelepciunea dobândită prin experienţă. în plus, ele au dezvoltat corpusuri de gândire care sunt distinctiv filosofice, sub forma dezbaterilor detaliate – şi, aproape în toate cazurile, scrise – despre teorii metafizice, epistemologice, etice şi politice.

Europa, India şi China sunt zone geografice mari şi conţin numeroase filoane diferite de folclor şi tradiţii în diversele lor regiuni. Când se folosesc etichetele de „filosofie indiană” şi „filosofie chineză”, ele au menirea de a cuprinde nu tot folclorul, tradiţia şi religia din zona geografică respectivă, ci şcolile de gândire dezvoltate ce se pot întâlni în istoria lor, de exemplu Advaita, confucianismul şi budismul. Pentru a învăţa despre ele şi probabil pentru a le comenta, poţi merge la corpuri de scrieri şi la autori cunoscuţi,

care împreună formează un catalog recognoscibil şi adresabil de teme – ce, cu siguranţă, intermitent, intrigă, contrariază şi deranjează aproape pe oricine la un moment dat: printre ele, adevărul, semnificaţia, înţelesul, existenţa şi valoarea – care, în filosofie, sunt supuse unei explorări extinse, avansate şi riguros profunde din punct de vedere filosofic.

Funcţionează oare sintagma „filosofie africană” în acelaşi fel cu acelea de „filosofie indiană” şi „filosofie chineză”? Există şcoli de gândire filosofică dezvoltate în Africa ce pot fi deosebite de tradiţiile, religiile, folclorul, mitologia, poezia, arta şi colecţiile de maxime ce întruchipează înţelepciunea dobândită prin experienţă?

Un răspuns trebuie să înceapă cu o distincţie. Dacă Augustin din Hippona şi neoplatonicienii din Alexandria, Egipt, sunt priviţi ca „filosofi africani”, atunci răspunsul este imediat „da”. Dar, dacă privim regiunile geografice din Egipt şi nordul şi nord-estul Africii ca fiind, dm punct de vedere istoric şi cultural, legate de Europa şi de Orientul Mijlociu, această etichetă este înşelătoare. Dacă „filosofie africană” denotă sisteme de gândire cu privire la chestiuni metafizice, epistemologice, etice şi politice care sunt in mod particular *africane* şi care au evoluat prin dezbatere, atunci trebuie să le căutăm în Africa de Vest şi Africa Sub- sahariană.

în aceste zone întinse ale Africii continentale există resurse bogate de folclor, poveşti, înţelepciune, tradiţie, artă şi religie. înseamnă ele filosofie? Acelaşi material bogat din alte continente ale lumii nu este considerat a fi. Dar în relaţie cu Africa postcolonială a apărut o perspectivă puternic susţinută conform căreia, dintr-un asemenea material, poate fi extrasă o gândire distinct filosofică. Ideea este că folclorul, poveştile, maximele înţelepte, tradiţia, arta şi religia conţin şi exprimă concepţii despre lume, la care se adaugă apoi afirmaţia că o viziune despre lume este, doar în virtutea existenţei sale, o filosofie. Este oare corectă această perspectivă? Materialul conţine, într-adevăr, viziuni despre lume asociate cu popoare şi limbi din diferite părţi ale Africii, de la yoruba, în Nigeria şi Benin, până la zuluşii din KwaZulu- Natal. Dacă cineva ataşează un sens extins şi foarte larg etichetei „filosofie”, permiţând astfel includerea oricărei viziuni despre lume sub această etichetă, atunci ideea despre lume implicită (de exemplu) în opera lui Homer, predicată despre interacţiunea zeilor olimpieni cu omenirea, sau în tradiţiile indigenilor australieni, care sunt foarte vechi şi elaborate, ar trece drept filosofie. Este oare satisfăcător?

Aceasta este întrebarea crucială pentru a determina dacă viziunile despre lume identificabile în tradiţiile africane pot fi plasate în aceeaşi categorie cu operele lui Platon şi Kant (ca repere indiscutabile a ceea ce este „filosofia”). Trebuie spus cel puţin că există o mare diferenţă în discuţie aici şi că, într-o carte precum cea de faţă, este nevoie de criterii precise pentru ca termenul „filosofie” să funcţioneze. Dacă s-ar accepta un sens mult mai larg al cuvântului, atunci această carte ar trebui să fie un expozeu enciclopedic de antropologie şi etnografie, de folclor, legende, tradiţii, aforisme şi lingvistică comparată, dar şi de filosofie în sensul asociat cu Platon şi Kant.

Este important de subliniat faptul că insistenţa asupra unei utilizări fără echivoc a termenilor nu ar trebui să fie considerată ca implicând o continuare a perspectivei ruşinoase, aproape universal susţinute de colonizatorii albi din trecut, potrivit căreia culturile africane sunt „inferioare”. Opera inestimabilă a lui Edward Wilmot Blyden în iniţierea „decolonizării minţii africane”, activitatea politică a lui James Beale Horton, un medic militar şi, mai târziu, om de afaceri, codificarea legii Akan şi a principiilor constituţionale de către juriştii John Sarbah şi Joseph Hayford („regele Africii de Vest”), toate ar dezminţi o astfel de viziune. Ultimii trei au

fost educaţi în Marea Britanie, dar, ca şi în cazul multora a căror inspiraţie s-a născut din sentimentul de apartenenţă la ţările de adopţie sau de origine şi din sentimentul pe care Blydent l-a numit cu mândrie „negritudine”, uşurinţa cu care rafinamentul lor politic şi cultural s-a folosit de ocazia de a se exprima este o dovadă împotriva acelei afirmaţii false.

Gânditorii prezenţi aici nu sunt decât patru exemple, dintre multe altele, a căror contribuţie la dezvoltarea conştiinţei politice de sine a Africii colonizate este semnificativă.— în această privinţă, eforturile lor sunt comparabile cu cele depuse de Gandhi în India. A spune că gândirea lor constituie mai degrabă o „filosofie politică africană” distinctivă decât gândire politică aplicată unui context african înseamnă a descrie greşit contribuţia lor. Ar fi mai plauzibil să considerăm tradiţia africană identificabilă drept sursă a conceptelor de *consciencism* („conştientism”), avansat de Kwame Nkrumah din Ghana, şi de *Ujamaa*, „apartenenţa la familie”, propus de Julius Nyerere din Tanzania, ambele plecând de la modul tradiţional în care se organizează societăţile tribale africane. Dar, atât timp cât aceste idei sunt înrudite îndeaproape cu premisele fundamentale despre interdependenţa socială umană în comunism şi socialism în general, ele nu sunt exclusiv africane, ci universale.

Un raţionament asemănător se aplică „filosofiei africana”, opera filosofică realizată de africani sau de indivizi cu descendenţă africană, fie în Africa, fie în străinătate. A descrie drept „filosofie africană” lucrarea scrisă în secolul al XVIII-lea de Anton Arno, născut în Ghana, dar care s-a mutat în Olanda la vârsta de trei ani, ar fi o descriere greşită – deşi remarcile laudative ale colegilor săi profesori de la Universitatea Wittenberg din Prusia, cu privire atât la el, cât şi la continentul lui de origine, le fac multă cinste amândurora. A descrie drept „filosofie africană” lucrările unui distins filosof de origine africană, precum Kwame Anthony Appiah, născut în Anglia, dar predând în Statele Unite, ar fi de asemenea greşit. La fel cum s- ar întâmpla şi în cazul autorului cărţii de faţă, născut tot în Africa.

Pentru a contesta ide ea că Africa nu are o filosofie sistematică scrisă, este citat exemplul gânditorului etiopian din secolul al XVII-lea, Zara Yacob, şi a cărţii sale, *Hatata.* Există motive să punem sub semnul întrebării autenticitatea acestei cărţi; descoperitorul ei, misionarul din secolul al XlX-lea Padre Giusto d’Urbino, a fost suspectat că ar fi falsificat- Q 605 p>ar, pentru scopurile prezente, să presupunem că este autentică.

Yacob pledează pentru o abordare raţionalistă a descoperirii naturii universale a adevărului şi moralităţii, susţinând că observarea lumii şi a oamenilor va dezvălui ţelul lui Dumnezeu, şi anume acela de a-i face în mod deliberat pe oameni imperfecţi, astfel încât, pentru a fi „demni de răsplată”, ei trebuie să se străduiască din răsputeri să ajungă la perfecţiune. Yacob a fost crescut şi educat în religia creştină ortodoxă coptă, refuzând să se convertească la catolicism atunci când regele Susenyos al Etiopiei, sub influenţa iezuiţilor portughezi, a cerut ca toţi supuşii să o facă şi, în schimb, şi-a dezvoltat propria versiune a unei moralităţi teiste sub influenţa psalmilor lui David, pe care îi admira foarte mult. A fost urmat de un discipol, Walda Heywat, care a suplimentat *Hatata* cu propriile lui scrieri.

Trebuie remarcat faptul că Yacob şi Heywat au fost produse ale unei culturi avansate, aflate vreme îndelungată în contact cu credinţa şi gândirea creştină, iudaică şi musulmană – în *Hatata*, Yacob citează discuţiile pe care le-a avut cu reprezentanţi ai celor trei credinţe – şi, ca urmare, ei merită să stea alături de Augustin şi de gânditorii din Alexandria, ca moştenitori ai tradiţiilor teologiei şi filosofiei dezvoltate în Orientul Mijlociu şi Europa. Yacob fusese instruit în şcoli al căror curriculum includea *sewasewa*,

interpretarea scripturală, care poate fi un imbold puternic către ideea că diferenţele de interpretare – şi, prin extensie, diferenţele dintre religii, în general – ascund vederii adevărurile ce stau la baza lor. În esenţă, viziunea lui Yacob a constat în recunoaşterea existenţei unor asemenea adevăruri universale. El este un filosof african în sensul că s-a născut şi a trăit în Africa; însă filosofia sa apare din acelaşi context general precum cea a lui Augustin.

Ideea că o mare parte din ceea ce se pretinde „filosofie africană” nu intră sub incidenţa primului termen al acestei sintagme este controversată tocmai pentru că ea refuză un anume statut semnificativ al tradiţiilor intelectuale şi culturale puse în discuţie. Cineva mai sarcastic din fire, care adoptă această perspectivă, ar putea spune: „într-o epocă în care termenii ce conferă statut au devenit foarte încăpători, pentru a găzdui ambiţiile de autoafirmare ale cât mai multor oameni şi lucruri cu putinţă, cădem pradă pericolului ca ele să-şi piardă orice utilitate reală”. Dacă „filosofie” înseamnă orice crede sau spune cineva, mai degrabă decât ceva ce stabileşte clar ce anume abordează şi felul în care o face, arunci am pierdut un termen util şi va trebui să ne limităm la descrierea filosofiei în mod diferit – probabil cu titlul anevoios de „studii metafizice, epistemologice, etice şi logice”, pe scurt SMEEL, astfel încât am putea lăsa toate celelalte opinii şi orice fel perspective tradiţionale să fie celebrate sub eticheta demnă, dar mai nou lipsită de informaţii, a „filosofiei”.—

Acest tip de viziune îi determină pe susţinătorii conceptului de „filosofie africană” să spună că negarea existenţei sale reprezintă „o respingere implicită a Africii”, ba chiar „o insultă implicită”. Dar a adopta o poziţie atât de defensivă înseamnă să pierzi şansa de a adresa o întrebare esenţială: „Există ceva deopotrivă unic african şi fundamental filosofic în cultura sau tradiţia africană?” Taxonomia demersurilor culturale şi intelectuale africane a lui Henry Odera Orulca, care ar îndeplini condiţiile, cuprinde: viziuni tradiţionale despre lume, zicători înţelepte, opinii politice, filosofie academică profesionistă, filosofie literară şi studiul „hermeneutic” al gramaticii limbilor africane, pentru a scoate la iveală ideile semnificative din punct de vedere filosofic înglobate în ele. După cum sugerează cele de mai sus, nu este prea convingător; şi unul dintre motivele principale pentru care se întâmplă asta poate fi prezentat printr-o comparaţie: ceea ce contează ca fiind în mod clar filosofic în filosofiile din India şi China, de exemplu, nu trebuie să îndeplinească un criteriu atât de exigent precum obligativitatea de a fi *exclusiv* indian sau *exclusiv* chinezesc. Acesta este motivul pentru care „filosofie indiană” înseamnă „filosofie în India sau creată de filosofi indieni”. Termenul „filosofie africană” caută să obţină o semnificaţie diferită şi îşi doreşte această semnificaţie mai degrabă în scopuri ce ţin de identitatea postcolonială, decât pentru adevăr sau înţelegere *per se.* Controversa în această privinţă nu este o problemă a filosofilor din alte părţi ale lumii care ar refuza accesul în clubul lor doar din motive intrinseci problemei legate de conţinutul şi stilul filosofiei; filosofi africani de frunte, precum Paulin Hountondji, Kwasi Wiredu şi Kwame Anthony Appiah, se opun cu toţii abordării etno-filosofice, iar ultimii doi împărtăşesc aceeaşi viziune a „filosofiei înţelepciunii”.

Este mai elocvent să observăm că tradiţiile şi perspectivele care oferă o structură şi relaţii sociale unei societăţi, precum şi justificările oferite pentru acele tradiţii, pot fi considerate ca reprezentând o viziune *etică.* În acest sens, sunt multe de descoperit în Africa, de exemplu, bogatul şi foarte atrăgătorul concept de *Ubuntu* (vezi mai jos). Pe măsură ce această idee şi implicaţiile ei au fost tot mai discutate şi s-a scris despre ele, ea a ajuns să

constituie o contribuţie filosofică substanţială. Este indiscutabil că filosofii africani – filosofi de etnie africană care scriu, predau sau ambele fie în Africa, fie în alte părţi ale lumii – ar putea găsi în resursele culturale ale unei tradiţii specific *africane* de cosmologie, istorie sau înţelepciune populară materialele necesare pentru a articula teorii metafizice şi epistemologice şi a contribui şi la teoria logică. Ea *nu* trebuie să fie însă etnografie deghizată în filosofie.

După cum am sugerat, conceptul de *Ubuntu* este un astfel de subiect; iată un concept foarte interesant pentru gândirea etică în tradiţia umanistă. El este o definiţie a existenţei morale umane în termeni de reciprocitate, o recunoaştere a interconexiunii esenţiale şi, prin urmare, constitutive, definitorii, formatoare de umanitate dintre persoane. „Umanitate” – în mod clar în sensul de „omenie” şi „caracter omenesc”, combinate – este exact ceea ce înseamnă *ubu-ntu* în limbile Nguni, precum Zulu, Xhosa şi Ndebele: —*ntu* înseamnă „uman”, iar prefixul *ubu-* îndeplineşte acelaşi rol pe care îl joacă în engleză sufixul ,,-ity”, şi anume transformă un nume concret într-unul abstract. El rezonează cu ideile de „consciencism” şi *Ujamaa* deja menţionate şi are paralele directe în alte perspective bantu, de exemplu ideea Shona de *Hunhu.*

Constelaţia de idei surprinsă de *Ubuntu* include amabilitatea, bunătatea, generozitatea, prietenia, compasiunea, grija, atitudinile şi acţiunile omenoase, dar şi recunoaşterea interdependenţei care conferă o îndreptăţire şi, simultan, o obligaţie de reciprocitate acceptată de bunăvoie. Cea mai scurtă formulă a acestor valori umaniste este aserţiunea: „Eu sunt datorită ţie”. Deşi un concept vechi, relevanţa lui contemporană se datorează susţinerii pe care i-a oferit-o scriitorul Jordan Kush Ngubane în anii 1950 şi adoptării lui de către arhiepiscopul Desmond Tutu în timpul preşedinţiei sale la Comisia pentru Adevăr şi Reconciliere, după sfârşitul apartheidului în Africa de Sud.^

Virtuţile generozităţii şi bunătăţii nu sunt unice pentru *Ubuntu*, desigur; ele se află în centrul tuturor moralităţii or, fie ele umaniste sau religioase. în mohism (o filosofie seculară) şi creştinism (o religie), jurământul grijii şi iubirii fraterne cere mai mult decât simpla generozitate şi bunătate – nu toată lumea este demnă de iubit, aşa că aceasta este o poruncă ce presupune un efort mai mare –, dar cerinţele mai realiste, pentru că sunt mai modeste, sunt lucruri obişnuite bune şi apar, fără îndoială, din natura esenţialmente socială a fiinţelor umane, transformând reciprocitatea într-o atitudine avantajoasă din punct de vedere evolutiv. Dar insistenţa conceptului de *Ubuntu* asupra unui înţeles activ al acesteia este o alternativă sănătoasă la o versiune frazată în mod negativ, care spune „Nu face rău”, sau chiar ca o versiune şi mai palidă a pozitivului: „Maximizează utilităţile”. A fi demn să fii descris drept *Ubuntu* (asemănător cu a fi numit o „persoană respectabilă”, dar chiar mai mult decât atât) înseamnă *a fi* caracteristicile pe care termenul le denotă: iar asta este exact ceea ce o etică – de la *ethos,* caracter – aspiră să fie. Ea se situează între supraambiţiosul „Iubeşte-ţi aproapele” şi subambiţiosul „Nu face rău”, ca un principiu etic realist pozitiv ce conţine în sine propria-i justificare, şi anume că, în calitate de animale sociale care au nevoie unele de altele, trebuie să trăim aşa cum ne dictează acest statut. Aboleşte diviziunea este-trebuie, spunând că „trebuie” (valoarea) este implicită în „este” (faptul): faptul de a fi uman implică *în mod esenţial* – fiindcă relaţiile umane sunt unele interne, care modifică „relata” – virtuţile reciproc constitutive ale caracterului uman.

Prin urmare, este firesc ca, aşa cum omenirea însăşi s-a născut în Africa, tot aşa una dintre cele mai bune idei despre felul în care ea poate să înflorească – ideea de *Ubuntu* – să vină tot de acolo.

604 Chiar si aici se observa coiul distincţiilor: o mare figura precum Nelson Mandeia va fi prezentat mai curând în fruntea listei de activişti politici exemplari decât alături de Btyden, cu atât mai puţin de Locke şi Rousseau. ***(Nd.)***

605 Cel care mi-a atras atenţia asupra acestei posibilităţi a fost colegul meu dr, David MitchelL (JYA)

606 Într-adevăr» aceeaşi remarcă s-ar aplica acelor gânditori incluşi în ***Sălon des rejuses*** **în Partea a IV-a cărţii de faţă – sociologi» teoreticieni politici^ antropologi, istorici ai ideilor si exponenţi ai „teoriei critice”» care sunt cu rotii etichetati uneori ca „filosofi”.**
(Nd.)

607 C.B.N. Cade, în „The Historical Development of rhe Written Discourses on Ubuntu”, urmăreşte utilizarea termenului începând din 1864. Analiza pe care o face Ngubane conceptului a apărut în romanele sale şi în revista ***African Drum*****, Discutarea explicit filosofică a conceptului esre atribuită lui S.J.T. Samkange şi T.M. Samkange»** ***Hunhuism or Ubuntuism: A Zimbdbwe îndigenous Politkdl Philosophy*** **(1980).** ***(N.a.)***

OBSERVAŢII FINALE

J

Reflecţia asupra marii aventuri a filosofiei scoate la iveală două lucruri. Unul este acela că filosofía se bazează pe două întrebări profunde şi fundamentale. Prima dintre ele este următoarea: Ce există? A doua: Ce contează?

Prima este o întrebare cu privire la natura realităţii. Ce există? Ce este existenţa? Ce fel de lucruri există? Ce este, în ultimă instanţă şi în cele din urmă, real? Asta ridică întrebări legate de cunoaştere. Cum putem şti şi spune ceva despre realitate, despre lume, despre noi înşine şi despre relaţia dintre noi şi lume? Ce este cunoaşterea? Care este cea mai bună metodă de a ajunge la ea? Ridică întrebări despre concepte pe care trebuie să le înţelegem pentru a înţelege cunoaşterea şi modul prin care ajungem la ea: raţiune, experienţă, adevăr şi semnificaţie – implicând astfel logica, percepţia, gândirea, teoretizarea, dând sens limbajului, minţii şi conştiinţei.

Arată că întrebarea „Ce există acolo?” reprezintă sursa metafizicii, epistemologiei, logicii, filosofiei limbajului şi filosofiei minţii.

A doua întrebare, „Ce contează?”, se preocupă de valoare – are de-a face cu etica şi politica, iar aceasta din urmă, aşa cum a văzut-o Arisrorel, vine în continuarea eticii; ea vorbeşte despre viaţa bună şi societatea bună, despre problema obligaţiilor şi a responsabilităţilor noastre, despre judecăţile noastre cu privire la ceea ce este greşit şi dăunător şi la cum să îndreptăm aceste situaţii, despre cum să trăim şi cel fel de oameni ar trebui să fim, atât la nivel individual, cât şi social. Este despre ceea ce în ultimă instanţă contează în modul cel mai profund. Şi este de asemenea despre estetică, care are legătură cu calitatea experienţei trăite. Având în vedere toate aceste considerente, această întrebare despre valoare este despre umanitate şi relaţii, societate şi sensul vieţii.

Al doilea lucru relevat de reflecţia asupra marii aventuri a filosofiei este acela că filosofía e un demers care poate avea consecinţe foarte importante. Ea a început ca o cercetare contemplativă şi serioasă despre tot şi toate şi, pe măsură ce s-a maturizat, au apărut o serie de teme centrale – cele identificate mai sus ca fiind implicate în cele două mari întrebări. Eforturile de a găsi răspunsuri la ele au luat numeroase forme. Progresele însă s-au realizat. În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, filosofii interesaţi de structura, proprietăţile şi comportamentul universului material – oameni precum Copernic, Galileo, Newton – au început să găsească noi modalităţi de a pune întrebări şi de a le răspunde, iar rezultatul a fost naşterea ştiinţei moderne. În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, filosofii interesaţi de ceea ce numim astăzi psihologie, sociologie, lingvistică, filologie şi cercetare istorică au dat naştere ştiinţelor sociale. În secolul XX, filosofía şi logica au jucat în rol major în apariţia informaticii şi ştiinţei cognitive.

încă nu ştim ce există în mod fundamental. încă ne luptăm cu probleme despre ce este bine şi corect, despre felul în care societatea ar trebui să fie

organizată, despre semnificaţie şi valoare, dar mai ales cu întrebări legate de căutarea vieţii bune şi demne. Mulţi oameni nu cred în aceste lucruri, preferând în schimb să adopte un set prestabilit de idei dintr-o anumită tradiţie, de obicei o religie, din care cea mai mare parte a lor alege ce-i convine şi ignoră ceea ce nu îi convine. Însă filosofía este refuzul de a fi leneş în privinţa marilor întrebări. Ea patrulează pe circumferinţa micului petic de lumină care este cunoaşterea, scrutând întunericul ignoranţei, pentru a găsi formele aflate acolo. Chiar dacă majoritatea oamenilor se teme să accepte provocarea de a gândi (Russell a spus: „Majoritatea oamenilor mai degrabă ar muri decât să gândească şi cei mai mulţi chiar o fac”}, ei tot ajung să se confrunte destul de des cu tot felul de întrebări filosofice: despre ce este corect şi ce este greşit, despre ce alegere să facă în vreo privinţă fundamentală, despre ce înseamnă asta cu adevărat. În felul acesta, fiecare este câteodată filosof; fiecare participă. Iar asta ne face pe toţi jucători în istoria filosofiei.

APENDICE: O SCHIŢĂ A LOGICII

J

Aşa cum matematica este instrumentul ştiinţei, logica este instrumentul filosofiei. Este urii să aruncăm o privire asupra a ceea ce se petrece în domeniul logicii – şi să ne familiarizăm cu câţiva dintre termenii logicii şi conceptele ei –, pentru a aprecia multe dintre dezbaterile filosofice. Ceea ce urmează este o astfel de schiţă.

Logica este studiul raţionamentului şi al argumentului. Ea are trei ramuri distincte. Există logica deductivă formală, care se ocupă cu studiul formelor valide de raţionament deductiv. Există logica inductivă, care se ocupă de genul de cercetare şi raţionament tipic în viaţa de zi cu zi şi în unele ştiinţe. Şi există logica informală, care are legătură cu numeroasele tipuri de raţionament folosire în dezbatere, în drept şi politică, ba chiar în definirea şi apărarea tezelor în orice ramură a cercetării discursive, dar şi în erorile şi instrumentele retorice specifice unei asemenea dezbateri. În logica informală se aplică arar consideraţiile logice deductive, cât şi cele inductive, dar o trăsătură importantă este identificarea şi evitarea erorilor infórmale de raţionament, respectiv, cele care nu ţin de forma sau structura argumentului însuşi, independent de conţinutul său.

În logica deductivă formală, conceptul *deforma,* după cum arată însuşi numele, reprezintă un aspect central. Logica deductivă formală smdiază nu argumente individuale, ci *tipuri* de argumente, pentru a vedea care este astfel structurat sau formar încât, dacă premisele sunt adevărate, concluzia să fie şi ea garantat adevărată, indiferent de subiect. Aceasta este ceea ce înseamnă „valid”; un concept care se aplică doar *structurii* argumentelor, nu şi conţinutului lor. Un argument este *solid* dacă, pe lângă faptul că are o formă validă, are şi premise adevărate, cu alte cuvinte, dacă *atât* conţinutul, *cât şi* formele sale se menţin. Astfel, soliditatea argumentelor este parţial o chestiune ce ţine de fapte, respectiv cele afirmate în premise, şi parţial o chestiune ce ţine de modul în care este structurat argumentul. Ca să reluăm; logica formală deductivă este interesată doar de această ultimă problemă – forma sau structura – şi scopul ei este de a identifica ce tipuri de argument sunt valide în virtutea formei lor, astfel încât, *dacă* sunt oferite premise adevărate, acea formă va garanta o concluzie adevărată.

Argumentele inductive, în schimb, dacă sunt unele bune, doar fac probabile concluziile lor înrr-o anumită măsură. Faptul că gradul de probabilitate poate fi unul foarte scăzut, chiar dacă argumentul pare plauzibil, poate fi dovedit prinrr-un exemplu de cea mai simplă formă de inducţie, „inducţia prin simplă enumerare”, în care o concluzie generală este

inferată dinrr-un număr limitat de premise particulare; ‚Această lebădă este albă, acea lebădă este albă, următoarea lebădă este albă... deci toate lebedele sunt albe”. Unele lebede, de fapt, sunt negre; unele sunt chiar negru cu alb.

Inferenţa inductivi trece întotdeauna dincolo de ceea ce spun premisele, în timp ce inferenţele deductive nu conţin niciun fel de informaţii noi în concluzie, care este doar o rearanjare a informaţiilor din premise. Să luăm următorul exemplu: „Toţi oamenii sunt muritori; So erate este om; deci Soc rate este muritor”. Tot ce s-a petrecut aici a fost că termenii care apar în argument au fost redistribuiţi, pentru a produce concluzia.

Dar deşi s-ar putea să nu existe nicio informaţie nouă în concluzia unui argument deductiv, ea poate fi totuşi informativă din punct de vedere psihologic. Acest lucru este demonstrat de povestea ducelui şi a episcopului. Un episcop celebru a fost oaspete de onoare la o petrecere la ţară, găzduită de un duce. La un moment dat, ducele şi-a părăsit oaspeţii pentru a ordona ceva slujitorilor săi, iar episcopul i-a amuzat pe invitaţi, povestindu-le că pe vremea când era doar un preot abia hirotonisit, prima persoană care i s-a confesat a fost un criminal în serie, deosebit de ticălos. Apoi, când ducele s-a întors, l-a bătut pe episcop pe umăr şi a spus: „Episcopul şi cu mine ne cunoaştem de foarte multă vreme. De fapt, eu am fost prima persoană a cărui confesiune a ascultat-o”. Auzind acestea, oaspeţii, evident, au plecat în grabă.

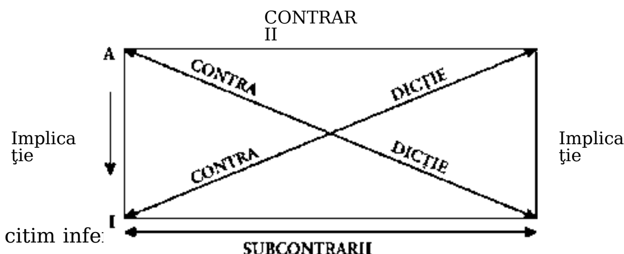
Primul studiu sistematic al logicii a fost făcut de Aristotel. Cu adăugiri şi extensii, mai ales din partea unor logicieni din şcolile medievale, logica lui a rămas o ştiinţă aparent desăvârşită, până în secolul al XlX-lea. Dar arunci, în mâinile matematicienilor Augustus De Morgan, George Boole şi, în special, Gorrlob Frege, ea a fost transformară în logică matematică sau „simbolică”, un instrument cu o anvergură şi o putere mult mai mari decât logica aristotelică. Una dintre inovaţiile care a făcut posibil acest lucru a fost dezvoltarea unei notaţii care să exprime noţiuni din ce în ce mai complexe. (Notaţia standard folosiră în momentul de faţă este derivară dinrr-una concepută de Berrrand Russell şi Alfred North Whirehead, în lucrarea *Principia Mathematica.)*

Logica aristotelică se bazează pe trei aşa-nurnite „legi ale gândirii”: legea identităţii, care spune că „A este A”, legea non-conrradicţiei, care spune „nu arar A, car şi non-A” şi legea terţului exclus, care spune „fie A, fie non-A”. (Augustus De Morgan a arătat că ultimele două sunt doar modalităţi diferite de a spune acelaşi lucru.)

Un exemplu al modului în care inferenţele au fost explorare în cadrul logicii aristotelice este oferit de „pătrarul opoziţiei”. Considerând literele S şi P ca reprezentând Subiect şi Predicat (în propoziţia „calul este maro”, subiectul este „calul”, iar predicatul este „maro”), se por descrie cele patru forme standard ale propoziţiei, după cum urmează:

A: universal afirmativă „Toţi S sunt P”
E: universal negativă „Niciun S nu este P”
I: particular afirmativă „Unii S sunt P”
O: particular negativă „Unii S nu sunt P”

Aranjarea lor în acest fel:



ne permite să citim infe

implică I, E implică O; A şi O sunt *contradictorii,* la fel cum sunt şi E şi I; A şi E sunt *contrarii* (ele por fi ambele false împreună, dar nu por ambele să fie adevărate împreună) şi I şi O sunt *subcontrarii* (ele por fi ambele adevărate împreună, dar nu por fi ambele false împreună). Alcătuind versiuni adecvate ale unei propoziţii declarative pentru a înlocui pe A, E şi celelalte litere, se demonstrează rapid ce înseamnă roată povestea aceasta; să luăm exemplul A: Toţi bărbaţii sunt înalţi, E: Niciun bărbat nu este înalt, I: Unii bărbaţi sunt înalţi, O: Unii bărbaţi nu sunt înalţi.

Principalul obiect de studiu pentru Aristorel şi tradiţia logicii sale a fost silogismul, o formă de argument în care o concluzie este derivară din două premise. În lucrarea sa *Analitica primă,* Aristorel defineşte raţionamentul silogistic ca „o vorbire în care, dacă ceva a fost dar, altceva decât darul urmează cu necesitate din ceea ce a fost dar”.— Silogismul „Toţi oamenii sunt muritori; Socrare este om; deci Socrare este muritor” este exemplul standard. Acesta este un silogism „categorial” şi constă din două premise – o premisă majoră „Toţi oamenii sunt muritori”, o premisă minoră „Socrate este om” şi concluzia care poare fi inferară din ele: „Socrare este muritor”. Se va remarca astfel că, în acest silogism, premisa majoră este o generalizare, în timp ce premisa minoră şi concluzia sunt particulare. Tradiţia aristotelică clasifica toate formele de silogism după cantitate (toţi, unii), calitate (afirmative, negative) şi distribuţia termenilor în premise şi concluzie, inventând denumiri uşor de ţinut minte, precum „Barbara”, „Celarenr”, „Darapri” etc. pentru cele 256 astfel identificate: „Barbara” este AAA (bArbArA), „Celarenr” este EAE (cELArEnr), „Darapri” este AAI (dArAprl) şi aşa mai departe. Dintre aceste 256 de forme, doar 19 sunt valide (şi unele dintre acestea 19 sunt chiar controversate).

Noua „logică simbolică” este un instrument mult mai puternic şi mai extins decât această silogistică tradiţională. Fapml că foloseşte simboluri îi alarmează pe cei cărora nu le place să vadă nimic cu iz de matematică, dar puţină atenţie la început arată că, departe de a fi alarmante, ele sunt extrem de utile şi clarificatoare.

În modul standard de notare al acestui tip de logică, litere mici din a doua jumătate a alfabetului sunt folosite pentru a înlocui propoziţii: „p”, „q”, „r”... şi un mic set de simboluri este inventat pentru a arăta relaţiile dintre ele: & pentru „şi”, v pentru „sau”, —> pentru „dacă... atunci...” şi -i pentru „nu/non”, astfel:

p q (pronunţat „p şi q”)
p v q (pronunţat „p sau q”)
-■p (pronunţat „non p”)

Operatorul şi resml pot fi foarte simplu şi informativ definite prin „tabele de adevăr” (unde „A” înseamnă „adevărat” şi „F”, fals):

p	**q**	p & q

A A	A
A F	F
F A	F
F F	F

Sub „p” şi „q” sunt listate posibilităţile combinaţiilor de adevăr şi falsitate – pe primul rând, ambele sunt adevărate, pe cel de-al doilea rând, „p” este adevărat, dar „q” este „fals” şi aşa mai departe. În a treia coloană este rezultatul pentru „p & q”. Un „A” pentru „adevărat” apare doar pe rândul unde „p” şi „q” sunt în mod independent ambele adevărate; în toate celelalte cazuri, acolo unde fie „p”, fie „q” este fals sau ambele sunt false, „p & q” este fals. Asta dă o imagine a semnificaţiei operatorului logic „&” („şi”): propoziţiile sunt adevărate doar atunci când propoziţiile unite prin el sunt ambele adevărate.

Pentru „v” („sau”) lucrurile stau în felul următor:

p q	p vq
A A	A
A F	A
F A	A
F F	F

Asta arată că „ p v q” este adevărat dacă cel puţin unul dintre „p” şi „q” este în mod individual adevărat; şi este fals doar dacă ambele sunt false. Asta defineşte semnificaţia lui „v” în calculul logic.

Cu aceste elemente simple şi cu folosirea intuitivă a parantezelor pentru a fi totul limpede, formele argumentelor pot fi explorate pentru validitate sau altminteri. De exemplu: din premisele „p -» q” şi „p” se poate întotdeauna deduce „q”, indiferent ce valori de adevăr sunt atribuite individual lui „p” şi „q”. Scrieţi acest argument sub forma:

[(p -*■ q) & p] -*■ q

şi se poate arăta că acesta este un adevăr logic, făcând un tabel de adevăr după cum urmează:

P

q **p - > q**

A

A **A**

A

F **F**

F

A **A**

F

F **A**

(p -> q) & p **A F F** **F** [(p -> q) & p] -> q **A A A A**

Faptul că „A” apare pe roate cele patru rânduri sub săgeata principală în ultima coloană arară că întregul şir ,,[(p —» q) & p] —> q” este A, indiferent dacă A-urile şi F-urile individuale intră în compunerea sa. Acesta este un „adevăr logic” sau tautologie; decurge deci că orice argument de forma:

Premisa 1: p —*
q Premisa 2: p
Concluzie: q

este valid. Această formă de argument se întâmplă să fie numiră *modus ponens.*

Se pot folosi tabele de adevăr pentru a resra validitatea următoarelor:

Premisa 1: p —*
q Premisa 2: q
Concluzie: p

şi

Premisa 1: p —*
q Premisa 2: -i q
Concluzie: -i p

Se va descoperi că prima este o *eroare,* numiră „eroarea afirmării consecventului” (în „p —> q”, „p” este „antecedentul” şi „q” „consecventul”, fiind „afirmat” prin folosirea sa ca a doua premisă), fiindcă există un „F” în unul dintre rândurile de sub săgeata din ,,[(p —» q) & q] -» p”, astfel:

p	q	p - > q	(p -> q) & q	[(p -> q) & q] -> p
A	A	A	A F A	A A F A
A	F	F	F	
F	A	A		
F	F	A		

în cazurile în care „F” apare pe *fiecare* rând sub operatorul final, nu avem o simplă eroare, ci o *eroare logică.*

Al doilea exemplu este însă o formă logic validă de inferenţă, după cum arată tabelul ei de adevăr; ea este cunoscută sub numele de *modus tolens.*

Acestea sunt rudimente ale „calculului propoziţional”, care se ocupă cu argumente ce implică propoziţii întregi. Dar adevărata muncă începe atunci când la acest calcul se adaugă câteva instrumente puternice, transformându-l în „calculul predicatelor” prin intrarea în interiorul propoziţiilor. Acest lucru este important, dat fiind că propoziţiile afirmă că toate sau multe, sau puţine, sau câteva, sau cel puţin un anumit lucru are o anumită proprietate; iar noi vrem să înţelegem validitatea în termenii acestui grad mai rafinat de structură, folosind expresii cuantificatoare („cât de mulţi”).

în acest scop sunt folosite literele mici de la sfârşitul alfabetului – x, *y,* z –, pentru a simboliza lucruri individuale, iar simbolurile de cuantificare (x) şi (3x) sunt folosite pentru a denota „toate lucrurile x” şi respectiv „cel puţin un lucru x” (acesta din urmă îndeplinind funcţia logică pentru toate celelalte expresii de cuantificare, în afară de „toţi”, de exemplu, „unii”, „mulţi”, „majoritatea”, „câţiva”, „trei”, „patru” „un milion” şi aşa mai departe). Literele mari din prima parte a alfabetului – F, G, H – simbolizează expresii predicate precum „... este maro” şi „... aparţine reginei”. Prin urmare, propoziţia „masa este maro” ar fi simbolizată ca (3x)(Fx & Gx), pronunţată „există un x astfel încât x este F şi x este G, aici însemnând „există un x astfel încât x este un cal şi x este maro”.

Echipate cu reguli suplimentare care permit unor expresii generale de forma (x)Fx să fie „instanţiate” pentru a da expresii individuale de forma Fa (folosind litere mici de la începutul alfabetului pentru a reprezenta indivizi particulari), validitatea argumentelor poate fi testată la fel ca înainte. Astfel *modus ponens*, reprezentat mai sus prin [(p q) & p] —» q, ar putea arăta aşa într-o formă cuantificată;

(x){[(Fx Gx) & Fx] -> Gx]

Regulile de instanţiere ne permit să rescriem asta ca:

[(Fa Ga) & Fa] Ga

pe care îl vedem limpede ca pe un exemplu de *modus ponens.*

Discuţia despre logica inductivă apare adesea în legătură cu discuţiile despre metodologia ştiinţifică, din motivul evident că cercetarea ştiinţifică priveşte chestiuni contingente, iar procesul de formulare a unei ipoteze sau predicţii şi apoi testarea ei în mod empiric nu poate avea niciodată concludenţa aşteptată în logica deductivă, cu excepţia poate a cazului în care o ipoteză a fost dovedită în mod categoric ca fiind greşită.

Lucrul interesant în privinţa raţionamentului inductiv este acela că el e întotdeauna invalid din punctul de vedere al logicii deductive. Concluziile ei, după cum menţionam mai sus, trec mereu dincolo de ceea ce este permis de premise. Prin urmare, o mare parte din dezbaterea despre inducţie priveşte sensul în care ea poate fi considerată justificată. Un punct sensibil pare a fi faptul că singura justificare disponibilă pentru inducţie este ea însăşi inductivă, şi anume că a funcţionat bine în trecut. Dacă lucrul acesta nu trebuie să fie doar circular, atunci ipoteza de bază că lumea este un domeniu coerent, în care legile şi modelele de ocurenţă rămân stabile şi se repetă în mod fiabil, ar trebui acceptată ca o premisă generală. încercările de a justifica această premisă pot fi doar ele însele deductive; prin urmare, dacă sunt făcute, ele reintroduc pur şi simplu circulari ta tea pe care ipoteza este menită să o facă mai degrabă virtuoasă decât vicioasă.

Inferenţa inductivă poate lua un număr de forme. Inducţia prin simpla enumeraţie a fost deja menţionată; există de asemenea inducţii – în general mai bune – care iau forma inferenţelor cauzale, a inferenţelor statistice şi probabiliste şi a argumentelor prin analogie, care toate, atunci când sunt controlate responsabil şi imposibilitatea realizării lor este lămurită, sunt utile în chestiuni practice şi în investigaţia ştiinţifică; este un exemplu convingător despre cât de eficientă poate fi inducţia controlată.

Un argument în sprijinul inducţiei ar putea fi adus făcând apel la conceptul de raţionalitate: cineva care nu ia în serios concluzia unei inferenţe precum cea care este implicată în ideea „Mai bine iau o umbrelă, fiindcă e posibil să plouă” se comportă iraţional. Dacă este raţional să luăm în serios concluziile inferenţelor inductive, acest fapt justifică inducţia.

O întorsătură celebră a dezbaterii despre inducţie a fost oferită de filosoful american Nelson Goodman. El afirma că problema ar putea fi reformulată ca una despre modul în care justificăm credinţa că descrierea lucrurilor în viitor depinde de descrierea pe care le-o facem în momentul de faţă. De pildă, credem că vom fi îndreptăţiţi să descriem smaraldele pe care le întâlnim în viitor ca fiind verzi, pentru că toate smaraldele întâlnite până acum în istorie au fost verzi. Să luăm în considerare următorul exemplu: să presupunem că cineva inventează un cuvânt nou, „verbastru”, însemnând „verde până acum şi albastru după data X”. Deci cuvântul „verbastru” se aplică în cazul smaraldelor într-un mod la fel de legitim ca şi cuvântul „verde”, fiindcă smaraldele au fost până acum verzi, iar definiţia lui „verbastru” implică doar presupunerea că ele devin albastre în viitor. Pe de altă parte, în mod evident, credem că suntem mai îndreptăţiţi să considerăm „verde” ca fiind descrierea corectă a viitoarelor smaralde, decât „verbastru”. Dar din ce motive credem asta? La urma urmei, baza probatorie pentru ambele descrieri este exact aceeaşi – şi anume, că toate smaraldele trecute şi viitoare sunt verzi.

Pe lângă logica inductivă şi logica deductivă formală există şi alte domenii ale ştiinţei în care principiile şi noţiunile logice sunt folosite în explorarea ideilor asociate. Astfel există „logica fuzzy”, preocupată de domenii ce conţin termeni vagi şi concepte imprecise; „logica intensională”, preocupată de domenii în care contextul încalcă funcţionarea obişnuită a logicii (de exemplu, interferând cu referinţa anumitor termeni); „logica deonrică”, preocupată de raţionament, mai ales în etică, implicând ideea de obligaţie (exprimată prin cuvinte precum „trebuie” şi „este obligatoriu”); „logica mulţi valorică”, în care există mai multe valori de adevăr decât cele două,

„adevărat” şi „fals”; „logica paraconsistentă”, care conţine, acceptă şi gestionează contradicţii; „logica epistemică”, în care apar operatorii „cred că” şi „ştiu că”; şi altele.

ERORI DE LOGICĂ INFORMALĂ

„Logica informală”, după cum o sugerează numele, priveşte nu doar chestiunile tehnice ale formelor de raţionament, aşa cum am discutat mai sus, ci şi tot ceea ce este implicat în discuţiile şi argumentele din viaţa reală: retorica, persuasiunea, îndemnurile, dezacordurile, cererea/întreba rea, studierea/considerarea lucrurilor în ansamblu, rezolvarea lucrurilor, luarea deciziilor, prezentarea unui caz în instanţă sau în parlament, sau în clasă, sau într-o întâlnire de afaceri.

Un aspect important – şi interesant – în raţionamentul informai este detectarea şi evitarea *erorilor.* În utilizarea de zi cu zi, identificarea erorilor este foarte valoroasă. Există nenumărate astfel de erori şi multe dintre acestea sunt instrumente retorice standard pe care politicienii, publicitarii, chiar şi prietenii şi iubiţii le folosesc pentru a încerca să convingă alţi oameni şi pentru a-şi atinge scopurile.

în primul rând, este util să ne reamintim că un argument poate fi valid în formă, dar greşit, fie pentru că una sau mai multe premise sunt false, fie pentru că a fost comisă o eroare. Să luăm, de exemplu, următorul silogism: „Nimic nu este mai strălucitor decât soarele; o lumânare este mai strălucitoare decât nimic; prin urmare, o lumânare este mai strălucitoare decât soarele”. Acesta este valid, dar greşit, deoarece comite o eroare – echivocaţia. Această eroare implică folosirea unui cuvânt în două sensuri diferite, aşa cum se întâmplă cu „nimic” în prima şi a doua premisă, permiţând astfel în mod greşit să fie trasă concluzia absurdă.

Câteva dintre cele mai comune erori, nu puţine folosite cu scopul de a îndruma greşit, sunt prezentate în cele ce urmează.

Eroarea falsei dileme funcţionează prin oferirea unei alternative – „Fie avem arme nucleare, fie ţara va fi în pericol să fie atacată.” – care pretinde a fi exclusivă în sensul că nu sunt posibile alte opţiuni, când de fapt există alte câteva.

„Panta alunecoasă” implică afirmaţia că dacă X se întâmplă sau este permis, Y, Z şi aşa mai departe vor urma inevitabil. „Dacă-i dai fiului tău un telefon mobil, apoi îşi va dori un televizor în camera lui şi după aceea o maşină.”

Eroarea „omul de paie” apare arunci când cineva atacă un adversar sau un punct de vedere, prezentându-l în versiunea sa cea mai slabă, cea mai rea sau negativă, astfel încât el este uşor de doborât.

Argumentul circular implică asumarea în premise a ceea ce argumentul pretinde să dovedească drept concluzie, de exemplu: „Dumnezeu există pentru că aşa se spune în Biblie, care a fost inspirată de Dumnezeu”. În ziua de azi, oamenii folosesc adesea greşit expresia „a lua de bun ceea ce trebuie demonstrat” ca însemnând „ne face să sau ne invită, sau ne împinge să punem întrebarea”. Aceste ultime formulări ar trebui folosite dacă asta este ceea ce vrem să spunem; „a cere întrebarea” ar trebui să fie rezervat pentru semnificaţia sa corectă de „a argumenta circular”.

O serie de erori se bazează pe utilizarea nejustificată a emoţiei pentru a face pe cineva să accepte o concluzie care nu decurge din premisele date.

Una este „apelul la forţă”: „crede ceea ce îţi spun (fa ce-ţi spun) sau o să te bat” *{argumentum ad bactdum*| aceasta, deşi pune problemele mai direct decât în mod obişnuit, este esenţa moralităţilor bazate pe poruncă divină).

A doua este „apelul la milă”: „Voi fi supărat, rănit, deranjat, nefericit dacă nu crezi sau nu faci ce spun”; „Sunt sărac”; „Sunt ofensat”, „Aparţin unei minorităţi”; Am fost discriminat” (i*argumentum ad misericordiam).* Un exemplu amuzant pentru a ilustra această eroare este bărbatul care a fost condamnat pentru uciderea părinţilor săi şi care cere indulgenţă din partea judecătorilor pe motiv că este orfan. Asociată cu ea este ideea că oamenii care au fost victimizaţi sau care au suferit sunt, prin urmare, buni sau corecţi sau pot fi scuzaţi pentru lucrurile rele pe care le fac.

A treia este „utilizarea prejudiciabilă a limbajului”, care înseamnă folosirea unor termeni emoţionali sau încărcaţi pentru a „răVsuci” punctul de vedere adoptat de cineva. Un exemplu este oferit de limbajul sexist sau rasist, un altul este folosirea eufemismului pentru a ascunde adevăratele scopuri şi intenţii; astfel, escadroanele morţii ale lui Idi Amin erau numite „unităţi de siguranţă publică”, iar CLA numeşte asasinarea unor lideri străini neprietenoşi „prejudiciu extrem”.

Există de asemenea erorile produse de apelul la „ceea ce crede cineva” *(argumentum ad populum),* la ceea ce gândesc oamenii aflaţi într-o poziţie de autoritate (*argumentum ad verecundiam*) sau afirmaţia că nimeni nu ştie răspunsul, prin urmare, poţi crede mai mult sau mai puţin ce vrei (argumentul din ignoranţă sau *argumentum ad ignorantiam).* Niciuna dintre aceste erori nu reprezintă un bun motiv pentru a accepta o perspectivă sau pentru a crede un anumit lucru.

O formă foarte obişnuită de eroare este argumentul *ad hominem,* care este mai degrabă un atac împotriva unei persoane, decât împotriva argumentului său. Ea capătă diferite forme; poate fi un abuz direct asupra unui individ, insinuări şi aluzii care asociază individul cu oameni îndoielnici sau întâmplări negative, ridiculizarea individului şi repercutarea acuzaţiei asupra individului („şi tu”, *tu quoque).*

La fel de obişnuită este folosirea statisticilor părtinitoare, care folosesc diversiuni pentru a abate atenţia oamenilor de la adevăratul sens al unui argument, considerând că dacă y s-a întâmplat după x, atunci s-a întâmplat din cauza lui x *{post hoc ergo propter hoc)* şi generalizând pe baza unui singur caz sau a unui eşantion foarte mic. Toate acestea sunt erori.

în cele din urmă, la fel este şi să atribui o proprietate a unei părţi întregului însuşi – lucru despre care ştim că este greşit, deoarece ştim că un grup de balene nu este el însuşi o balenă. Această eroare, numită compoziţie ilogică, este una aplicată tot timpul grupurilor şi naţiunilor: ‚Am întâlnit un francez care era nepoliticos, prin urmare francezii sunt o naţiune nepoliticoasă”.

Deşi erorile raţionamentului informai sunt adesea folosite în mod deliberat pentru a câştiga dispute prin tertipuri, convingând şi constrângând astfel oamenii să gândească sau să creadă într-un anumit fel, se întâmplă foarte adesea ca fiecare dintre noi să raţioneze greşit, deoarece comitem una sau mai multe asemenea erori fără să ne dăm seama. Un curs de „gândire dreaptă şi strâmbă” (pentru a împrumuta titlul unei celebre cărţi despre raţionarea informală scrisă de Robert Thouless) ar fi benefic tuturor – şi el nu comite eroarea de compoziţie pentru a spune: în beneficiul lumii ca întreg, aşadar.

603 Aristoteh *Organon*, voi. I, Categorii» Despre interpretare, Analitica prima, traducere, studiu introductiv, introduceri si note de Mircea Fiorian, 1RI, Bucureşti: 1997, „Analitica prim â[lf], Carrea I, 1, 24 b, p. 251. (Ai/.)

TABELUL CRONOLOGIC AL FILOSOFILOR

600	500	400	300	200	100

Thales (c. 585 B.C.)
Anaximander (c. 570 B.C.)
Confucius (551–479 B.C.)
Anaximenes (c. 546 B.C.)
Xenophanes (c. 540 B.C.)
Pythagoras (c. 532 B.C.)
Heraclitus (c. 495 B.C.)
Anaxagoras (c. 470 B.C.)
Parmenides (c. 465 B.C.)
Zeno of Elea (c. 450 B.C.)
Empedocles (c. 450 B.C.)
Laozi (c. ... B.C.)
Democritus (c. 415 B.C.)
Socrates (470–399 B.C.)
Plato (c. 428–347 B.C.)
Zhuang Zi (?369–298 B.C.)
Aristotle (384–322 B.C.)
Mencius (372–289 B.C.)
Xunzi (c. 310–c. 235 B.C.)
Han Feizi (c. 280–233 B.C.)

1600	1700	1800

Francis Bacon (1561–1626)
Hobbes (1588–1679)
Descartes (1596–1650)
Spinoza (1632–1677)
Locke (1632–1704)
Leibniz (1646–1716)
Berkeley (1685–1753)
Hume (1711–1776)
Rousseau (1712–1778)
Kant (1724–1804)
Bentham (1748–1832)
Hegel (1770–1831)
Schopenhauer (1788–186
John Stuart Mill (180
Marx (1818–1883)
Nietzsche (18
Frege (184

BIBLIOGRAFIE

Filosofia antică General

Algra, K., J. Barnes, J. Mansfield şi M. Schofield (editori), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge University Press, 1999 Burnet, J., *Early Greek Philosophy,* ed. a III-a, Londra: A&C Black, 1920. Disponibil online: https:// archive.org/details/burnetgreekooburnrich/page/n5 Frede M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987

Gerson, L.P. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity,* 2 vol., Cambridge, UK şi New York City, NY: Cambridge University Press, 2010 Gill, M.L. şi P. Pellegrin (editori), *A Companion to Ancient Philosophy,* Oxford: Wiley- Blackwell, 2009

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, 6 vol., Cambridge University Press, 1962- 1981 (ediţia românească: W.K.C. Guthrie, *O istorie a filosofici greceşti,* vol. l-2, traducere de Mihnea Moise, loan Lucian Muntean şi Diana Roşculescu, notă introductivă de loan Lucian Muntean, Universitas, Bucureşti: 1999)

Long, A.A. şi C.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* 2 vol., Cambridge: Cambridge University Press, 1987

Sedley, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Presocratici

Graham, D.W. (ed.), The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics, 2 vol., Cambridge: Cambridge University Press, 2010

Barnes, J., *The Presocratic Philosophers,* ed. a II-a, Londra: Roultledge & Kegan Paul, 1982 Flussey, F., *The Presocratics,* Londra: Duckworth, 1995

Kirk, G.S., J. E. Raven şi M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, ed. a Il-a, Cambridge: Cambridge University Press, 1984 Osborne, C., *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2004

Socrate

Ahbel-Rappe, S. şi R. Kamtekar (editori), *A Companion to Socrates,* Oxford: Wiley-Blackwell, 2005

Annas, J., Ancient Philosophy: A Very Short Introduction, Oxford: Oxford University Press, ***2000***

Benson, H. H. (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates,* New York City, NY: Oxford University Press, 1992 Rudebusch, G., *Socrates,* Oxford: Wiley-Blackwell, 2009 Taylor, A.E., *Socrates,* Boston: Beacon Press, 1932

Taylor, C.C.W., *Socrates: A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2000 Vlastos, G., *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays,* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1980 Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher,* New York City, NY: Cambridge University Press, 1991 (ediţia românească: Gregory Vlastos, *Socrate. Ironist şi filosof moral,* traducere din engleză de Mara von Schaick Rădulescu, Humanitas, Bucureşti: 2002) Vlastos, G., *Socratic Studies,* Cambridge: Cambridge University Press, 1994

Platon

Jowett, B. (trad.), *The Dialogues of Plato* (428/27—348/47 î.e.n.). Disponibil online: http://webs .ucm.es/info/diciex/gente/agf/plato /The_D ialogu es_o

f_Plato_vO. 1. pdf Annas, J., *Plato: A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2003 Annas, J., *Virtue and Law in Plato and Beyond,* Oxford: Oxford University Press, 2017 Dancy, R.M., *Plato's Introduction of Forms,* Cambridge: Cambridge University Press, 2004 Fine, G. (ed.), *I'la to I: Metaphysics and Epistemology,* Oxford: Oxford University Press, 1999 Irwin, T., *Plato's Ethics,* Oxford: Oxford University Press, 1995

Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato,* Cambridge: Cambridge University Press, 1992

Ryle, G., *Plato's Progress*, ed. nouă, Cambridge: Cambridge University Press, 2010 Vlastos, G., *Studies in Greek Philosophy, vol. II: Socrates, Plato, and their Tradition,* în D. W. Graham (ed.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995

Aristotel

Aristotle, *The Nicomachean Ethics,* ed. rev, H. Tredennick şi Jonathan Barnes ed., trad. J.A.K. Thomson, Londra: Penguin Classics, 2004 (ediţia românească: Aristotel, *Etica Nicomahică,* traducere, studiu introductiv, comentarii şi index de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1988)

Barnes, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle.* Disponibil online: https://searchworks.stanford.edu/ view/5975805 Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher,* Oxford: Oxford University Press, 1981 Anagnostopoulos, G. (ed,), *A Companion to Aristotle,* Oxford: Wiley-Blackwell, 2009 Barnes, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle,* Cambridge: Cambridge University Press, 1995

Ross, W.D., *Aristotle,* Londra: Methuen, 1923 Shields, C., *Aristotle*, ed. a ILa, Londra: Routledge, 2014

Epicurienii

Bailey, C., *Epicurus: The Extant Remains,* Oxford: Clarendon Press, 1926

Clay, D., *Lucretius and Epicurus,* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983

Rist, J.M., *Epicurus: An Introduction,* Cambridge: Cambridge University Press, 1972

Wilson, C., *Epicureanism: A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2015

Wolfsdorf, D., *Pleasure in Ancient Greek Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 2013

Stoicii

Inwood, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics,* Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Long, A.A., Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life, Oxford: Clarendon Press, 2002

Long, A.A., *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Rist, J.M., *Stoic Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 1969

Sellars, J. (ed.), The Routledge Handbook of the Stoic Tradition, Londra: Routledge, 2016

Neoplatonismul

Plotinus, *The Six Enneads,* trad. S. MacKenna şi B.S. Page. Disponibil online: http://pinkmonkey.com/dl/libraryl/six.pdf (ediţia românească: Plotin, *Enneade,* I-II, ediţie bilingvă, traducere de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, cu o introducere de Vasile Muscă, Editura IRI, Bucureşti: 2003; *Enneade,* III-V, ediţie bilingvă,

traducere de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marile na Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Marilena Vlad, Elena Mihai, Editura IRI, Bucureşti:
2005)

Porphyry, *Life of Ictinus,* trad. S. MacKenna, şi *Isagoge,* trad. O.F. Owen. Disponibil online: https://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/enn001 .htm; http://www.tertullian.org/fathers/porphyry_isagogue_ 02_translation.htm (ediţia românească: Porfir, *Viaţa lui Plotin*, traducere de Vasile Rus, în Plotin, *Enneade I-II*, Editura IRI, Bucureşti: 2003; Porfir Fenicianul, discipolul lui Platon din Lycopolis, *Isagoga,* traducere din limba greacă, note şi comentarii de Gabriel Chindea, Univers Enciclopedic, Bucureşti: 2002)

Gerson, L.P., *Plotinus,* Londra şi New York City, NY: Routledge, 1994

Remes, P. şi S. Slave va-Griffin (editori), *The Routledge Handbook of Neoplatonism,* Londra şi New York City, NY: Routledge, 2014 Wallis, R.T., *Neoplatonism,* ed. a II-a, Londra: Duckworth, 1995

Filosofia medievală

Abelard, P., *Ethical Writings,* trad. P. V. Spade, Indianapolis: Hackett, 1995

Aquinas, T., *Selected Philosophical Writings,* Oxford: Oxford University Press, 2008. Augustine, *City of God,* trad. H. Bettenson, Londra: Pelican Books, 1972 (ediţia românească: Aureliu Augustin, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, vol. I, traducere de Paul Găleşanu, cond. ştiinţific Gheorghe Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1998)

Bacon, R., *Opus Majus,* Oxford: Oxford University Press, 1931

Boethius, *The Consolation of Philosophy,* trad. V. Watts, London: Penguin Classics, 2003 (ediţia românească: Boethius, *Consolarea Filosofiei,* ediţie bilingvă, traducere de Otniel Vereş, îngrijire critică de Alexander Baumgarten, postfaţă de Adrian Papahagi, comentarii de Anca Crivăţ, Filotheia Bogoiu, Ioana Both, Marta Claudia, Cristian Bejan, Andrei Cornea, Alexander Baumgarten, Polirom, Iaşi: 2011)

Bosley, R.N. şi M.M. Tweedale (editori), Basic Issues in Medieval Philosophy: Selected Readings Presenting the Interactive Discourses among the Major Figures, ed. a Il-a, Peterborough, ON: Broadview Press, 2006 McGrade, A. S., J. Kilcullen şi M. Kemps hall (editori şi traducători), The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts, vol. 2: Ethics and Political Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2000 Pasnau, R. (ed. şi trad.), The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts, vol. 3: *Mind and Knowledge,* Cambridge: Cambridge University Press, 2002

Spade, EV. (ed. şi trad.), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham,* Indianapolis: Hackett, 1994 Gracia, J.J.E. şi T.B. Noone, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages,* Oxford: Wiley- Blackwell, 2005 Grayling, A.C., *The God Argument,* Londra: Bloomsbury, 2013

Koterski, J.W., An Introduction to Medieval Philosophy: Basic Concepts, Chichester: Wiley- Blackwell, 2009

Lus combe, D., *Medieval Thought,* Oxford: Oxford University Press, 1997

Marenbon, J., *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction,* Londra: Routledge, 2006

Filosofia renaşterii

Machiavelli, N., *The Prince.* Disponibil online: https://www.victoria.ac.nz/lals/about/staff/publications/paul-nation/Prince-Adapted2.pdf

Machiavelli, N., *The Prince,* editori Q. Skinner şi R. Price, Cambridge:

Cambridge University Press, 1988 (ediţia românească: Niccolô Machiavelli, *Principele,* studiu introductiv, traducere şi note de Nina Façon, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1960)

More, T., *Utopia.* Disponibil online: http://www.gutenberg.org/ebooks/ 2130 (ediţia românească: Thomas Morus, *Utopia: Cartea de aur a lui Thomas Morus, pe cât de utilă pe atât de plăcută, despre cea mai hună întocmire a statului şi despre noua insulă,* traducere din limba latină de Elefterie şi Şt. Bezdechi, introducere, studiu biografic şi note de EA. Petrovski, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1958)

Pico della Mi ran doi a, G., *Oration on the Dignity of Man.* Disponibil online: http://bactra.org/Mirandola/ (ediţia românească: G. Pico della Mirandola, *Raţionamente sau 900 de teze * Despre demnitatea omului,* traducere de Dan Negrescu, studiu introductiv de Gheorghe Vlăduţescu, note de Dan Negrescu, Gheorghe Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1991)

Blum, P R. (ed.), *Philosophers of the Renaissance*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010

Copenhaver, B.P. şi C.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy,* Oxford: Oxford University Press, 1992

Grayling, A.C., *The Age of Genius,* Londra: Bloomsbury, 2016

Hankins, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 2007 Nederman, C.J., *Machiavelli: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld Publications, 2009 Rice, E.F., *The Renaissance Tdea of Wisdom,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958 Schmitt, C.B. et al. (editori), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 1988

Filosofia modernă Descartes

Descartes, R., *Meditations on First Philosophy,* trad. E. S. Haldane, Cambridge: Cambridge UniversityPress, 1911. Disponibil online: http://selfpace.uconn.edu/class/percep/DescartesMeditations.pdf (ediţia românească: René Descartes, *Meditaţii metafizice,* în româneşte de Ion Papuc, Editura Crater, Bucureşti: 1993)

Cottingham, J. et al. (trad.), *Philosophical Writings of Descartes,* 3 vol., Cambridge: Cambridge University Press, 1984—91 Cunning, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations,* Cambridge: Cambridge University Press, 2014 Curley, E.M., *Descartes against the Skeptics,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978 Gaukroger, S., *Descartes: An Intellectual Biography,* Oxford: Oxford University Press, 1995 Grayling, A.C., *Descartes: The Life of René Descartes and its Place in his Times*, Londra: The Free Press, 2005

Kenny, A., *Descartes: A Study of his Philosophy,* New York City, NY: Random House, 1968

Spinoza

Spinoza, B., *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, 2004. Disponibil online: https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinozal665.pdf (ediţia românească: Baruch Spinoza, *Etica. Demonstrată după metoda geometrică şi împărţită în cinci părţi,* traducere din latină şi note de Alexandru Poses cu, Hu mani tas, Bucureşti: 2006)

Spinoza, B., *Political Treatise*, 2008. Disponibil online: https://www.dascolihum.com/uploads/CH_ 70_Sp inozaPo 1 itical_Treati se.pdf (ediţia românească: Benedict Spinoza, *Tratatul teologica-politic,* traducere, studiu introductiv şi note de I. Firu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: I960)

Spinoza, B., *The Collected Works of Spinoza,* 2 vol., trad. E. Curley, Princeton NJ: Princeton University Press, 1985-2016 Allison, H., *Benedict de Spinoza: An Introduction,* New Haven, CT: Yale University Press, 1987
Garrett, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza,* New York City, NY: Cambridge University Press, 199b
Huenemann, C. (ed.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays,* Cambridge: Cambridge University Press, 2008
James, S., *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics,* Oxford: Oxford University Press, 2014 Popkin, R.H., *Spinoza,* Oxford: Oneworld Publications, 2004

Locke

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding,* Book II: *Ideas,* 2004. Disponibil online: https:// www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/lockel690book2.pdf {ediţia românească: John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, 2 vol., traducere de Armând Roşu şi Teodor Voiculescu, studiu introductiv şi note de Dan Bădârău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1961)
Nidditch, RH. (ed.), *The Clarendon Edition of the Works of John Locke: An Essay Concerning Human Understanding,* Oxford: Oxford University Press, 1975 Ashcraft, R. (ed.), *Locke's Two Treatises of Government,* London: Routledge, 2012. Disponibil online: http://www.yorku.ca/coinninel/courses/3025pdf/Locke.pdf (ediţia românească: John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranţă,* traducere din limba engleză de Silviu Culea, prefaţă de Adrian-Paul Iliescu, comentarii de Cătălin Avrâmescu, Mihaela Czobor şi Radu M. Solcan, Nemira, Bucureşti: 1999)
Lowe, E.J., Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Human Understanding, Londra: Routledge, 1995 Mackie, J.L., Problems from Locke, Oxford: Clarendon Press, 1976
Tipton, l.C. (ed.), *Locke on Human Understanding: Selected Essays,* Oxford: Oxford University Press, 1977 Yolton, J.W., *John Locke and the Way of Ideas,* Oxford: Oxford University Press, 1956

Berkeley

Berkeley, G., A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, ed. D. R. Wilkins, 2002. Disponibil online: https://www. maths, ted. ieAdwilkins/Berkeley/HumanKnowledge/1734/HumKno.pdf (ediţia românească: George Berkeley, *Tratat asupra principiilor cunoaşterii omeneşti,* introducere şi note de G.J. Warnock, traducere din engleză de Laurenţiu Staicu, Humanitas, Bucureşti: 2004)
Berkeley, G., *Philosophical Works: Including the Works on Vision*, ed. M. Ayers, Londra: Dent, 1975 (ediţia românească: George Berkeley, *Teoria vederii,* traducere şi note de Anda Oprişor Fournel, studiu introductiv de Anda Oprişor Fournel şi Ion Copoeru, ediţie îngrijită de Ion Copoeru, Editura 1RI, Bucureşti: 2006)
Fogelin, R.J., *Routledge Philosophy Guidebook to Berkeley and the Principles of Human Knowledge,* Londra: Routledge, 2001 Foster, J. şi H. Robinson (editori), *Essays on Berkeley: A Tercentennial Celebration,* Oxford: Clarendon Press, 1985 Grayling, A. C., *Berkeley: The Central Arguments,* Londra: Duckworth, 1986 Urmson, J.O., *Berkeley,* Oxford: Oxford University Press, 1982

Leibniz

Leibniz, G.W., *The Principles of Philosophy Known as Monadology,* 2004. Disponibil online: https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibnizl7l4b.pdf (ediţia românească: G. W. Leibniz, *Monadologia,* traducere de Constantin Floru, studiu introductiv de Dan Bădarău, Humanitas, Bucureşti: 1994)

Leibniz, G.W., *Discourse on Metaphysics,* 2004. Disponibil online: http://www.earlymoderntexts.com/ assets/pdfs/leibnizl 686d.pdf (ediţia românească:
G.W. Leibniz, *Disertaţie metafizică,* traducere de Constantin Floru, note de Dan Bădârău, Humanitas, Bucureşti: 1996)

Flooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays,* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982

Jolley, N. (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz,* Cambridge: Cambridge University Press, 1995

Mates, B., The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language, Oxford: Oxford University Press, 1986

Mercer, C., *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development,* Cambridge: Cambridge University Press, 2001

Hume

Flume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1896. Disponibil online: https://people.rit.edu/wlrgsh/FlumeTreatise.pdf

Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Disponibil online: https://so cialsciences. mcmaster .ca/econ/ugcm/3113/hume/enquiry.pdf (ediţia
românească: David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul lliescu, Constantin Niţă, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1987)

Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals,* ed. H. Lewis, 1912. Disponibil online: https:// www.axiospress.com/wp-conrent/uploads/Hume-An-Enquiry-
Concerning- the- Pri nci pi es-of- Morals, pdf Millican, P. (ed.), *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry,* Oxford: Clarendon Press, 2002 Pears, D., *Hume's System: An Examination of the First Book of his Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 1990 Penelhum, T., *Hume,* Londra: Macmillan, 1975 Stroud, B., *Hume,* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1977

Wright, J.P., *Hume's A Treatise of Human Nature': An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009

Rousseau

Bertram, C., *Rousseau and the Social Contract,* London:
Routledge, 2004 O'Hagan, T., *Rousseau*, Londra:
Routledge, 1999

Zaretsky, R. şi J.T. Scott, The Philosophers' Quarrel: Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding, New Haven, CT: Yale University Press, 2009

Kant

Kant, 1., *Critique of Pure Reason,* editori şi traducători P. Guyer şi A. W.

Wood, New York City, NY:Cambridge University Press, 1998. Disponibil online: http://strangebeautiful.com/other-texts/kant-first-critique-cambridge.pdf (ediţia românească: Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura 1RI, Bucureşti: 1994)

Kant, 1., *Groundwork for the Metaphysics of Morals,* ed. şi trad. A.W. Wood, Binghamton, NY: YaleUniversity Press, 2002. Disponibil online: http://www.inp.uw.edu.pl/mdsie/Politi calTh o ugh r/Kant% 20- %2 0 gro u ndwo rk% 2 Ofo r%2 0rhe%20metaphysics%20o f%2 0 m o rals %2 0 with % 2 Oessays.pdf (ediţia românească: Immanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor,* în *Critiea raţiunii practice. întemeierea metafizicii moravurilor,* traducere, studiu introductiv, note şi indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, Editura IRI, Bucureşti: 1995)

Gardner, S., *Kant and the Critique of Pure Reason,* Londra: Rourledge, 1999

Guyer, P (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 1992 Luchte, J., *Kant's 'Critique of Pure Reason: A Reader's Guide*, Londra: Bloomsbury, 2007 Scruton, R., *Kant: A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2001 Strawson, PR, *The Bounds of Sense,* Londra: Methuen, 1965

Uleman, J.K., *An Introduction to Kant's Moral Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 2010

Iluminismul secolului al XVIII'lea

Gay, P, *The Enlightenment,* 2 vol., ed. a I La, New York: W.W. Norton, 1995 Horkheimer, M. şi T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* retipărire a primei ediţii (1944), Stanford, CA: Stanford University Press, 2002 (ediţia românească: Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectica Luminilor,* traducere de Andrei Corbea, Polirom, Iaşi: 2012)

Hegel

Hegel, G.W.F., *Preface to The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy,* în R. Bubner (ed.), *German Idealist Philosophy,* Londra: Penguin Books, 1997 Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit,* trad. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977 (ediţia româneasca: G.W. R Hegel, *Fenomenologia spiritului,* traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, Bucureşti: 1995)

Hölderlin, F., 'The Oldest System-Pro gramme of German Idealism', trad. T. Cowan, *European Journal of Philosophy* (August 1995) 199—200 (ediţia românească: vezi G.W.F. Hegel, „Cel mai vechi program al idealismului german" (Anexă), în *Scrieri teologice ele tinereţe, I, Viaţa lui lisus,* traducere, note şi comentarii de Alexandru Boboc, Paideia, Bucureşti: 1995)

Baur, M. (ed.), *G.W.F. Hegel: Key Concepts,* Abingdon: Routledge, 2014

Forster, M.N., *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit,* Chicago IL: University of Chicago Press, 1998

Houlgate, S. şi M. Baur (editori), A *Companion to Hegel,* Oxford: Wiley-Blackwell, 2011 Moyar, D. şi M. Quanre (editori), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide,* Cambridge: Cambridge University Press, 2008 Rosen, M., *Hegel's Dialectic and its Criticism,* Cambridge: Cambridge University Press, 1984 Stern, R. (ed.), *G. W.E Hegel: Critical Assessments,* 4 vol., Londra: Routledge, 1993 Taylor, C., *Hegel,* Cambridge: Cambridge University Press, 1975

Wesrphal, K.R. (ed.), The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit, Oxford: Wiley- Blackwell, 2009

Schopenhauer

Schopenhauer, A., *The Basis of Morality*, ed. şi trad. A.B. Bullock, London: Swan Sonnenschein, 1903. Disponibil online: http://www.archive.org/stream/basiso fmo ra li ryO Oschoiala/ basisofmoralityOOschoiala_djvu.txt (ediţia românească: Arthur Schopenhauer, *Fundamentele moralei,* traducere de Tudor Reu, Antet, Bucureşti: 1994)
App, Urs, 'Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thouirht', *Schopenhauer-lahrbuch* 87 (2006) 35-76 Gardner, P. L., *Schopenhauer,* Londra: Penguin, 1971

Marx

Marx, K., *Karl Marx: Selected Writings,* ed. a Il-a, ed. D. McLellan, Oxford: Oxford University Press, 2000
Texte online: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Selected-Works.pdf
Bottomore, T., *Karl Marx,* Oxford: Wiley-Blackwell, 1979 Elster, J., *Making Sense of Marx,* Cambridge: Cambridge University Press, 1985 Singer, P., *Marx: A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2000 Wolff, J., *Why Read Marx Today?,* Oxford: Oxford University Press, 2002

Nietzsche

Texte online: http://www.openculture.com/2014/ll/download-nietzsches-major-works-as- free-ebooks.h rml
Came, D. (ed.), *Nietzsche on Art and Life,* Oxford: Oxford University Press, 2014 Cate, C., *Friedrich Nietzsche,* Londra: Hutchinson, 2002
Gemes, K. şi J. Richardson (editori), *The Oxford Handbook of Nietzsche,* Oxford: Oxford University Press, 2013 Higgins, K.M., *Nietzsche's Zarathustra,* Philadelphia, PA: Temple University Press, 1987 Janaway, C., *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy,* Oxford: Clarendon Press, 2007 Lei ter, B., *Nietzsche on Morality,* Londra: Routledge, 2014 May, S., *Nietzsche's Ethics and his War on Morality,* Oxford: Clarendon Press, 1999 Welshon, R., *The Philosophy of Nietzsche,* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2004

Idealismul

Connelly, J. şi S. Panagakou (editori), *Anglo-American Idealism: Thinkers and Ideas,* New York City, NY: Peter Lang, 2009 Dunham, J., I. Hamilton Grant şi S. Watson, *Idealism: The History of a Philosophy,* Londra: Routledge, 2010
Mander, W.J., *British Idealism: A History,* Oxford: Oxford University Press, 2014
Sprigge, T.L.S., *The Vindication of Absolute Idealism,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983
Sweet, W. şi S. Panagakou (editori), *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists,* Exeter: Imprint Academic, 2009

Pragmatismul

Dewey, J., *The Essential Dewey, 2* vol., ed. L. A. Hickman şi T. M. Alexander, Bloomington, IN:Indiana University Press, 1998 Goodman, R. B. (ed.), *Pragmatism: A Contemporary Reader,* London: Psychology Press, 1995
Haack, S. (ed.), *Pragmatism, Old and New: Selected Writings,* Amherst, NY: Prometheus Books, 2006.
James, W., *Pragmatism,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 (ediţia româneasca: William James, *Pragmatismul,* traducere de Raluca Arsene, postfaţă de Anton I. Adămuţ, Timpul, Iaşi: 2000)
James, W., *The Will to Believe,* Londra: Longmans, Green, 1896. Disponibil online: https://archive.org/ details/willtobelieve00jamegoog/page/n8 Menand, L. (ed.), *Pragmatism: A Reader,* New York City, NY: Random House, 1998
Peirce, C.S., *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, 2* vol., editori N. Houser, C.J.W. Kloesel and The Peirce Edition Project, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992-8
Bacon, M., *Pragmatism: An Introduction,* Oxford: Polity, 2012
Malachowski, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Pragmatism,* Cambridge: Cambridge University Press, 2013

Filosofia în secolul XX

Filosofia analitică

Austin, J.L., *How to Do Thing with Words,* Oxford: Clarendon Press, 1975 (ediţia românească: J.L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere din limba engleza de So rana Corneanu, prefaţă de VI ad Alexandrescu, Paralela 45, Piteşti: 2005)
Austin, J.L., *Sense andSensibilia,* Londra: Oxford University Press, 1962
Ayer, A J., *Language, Truth and Logic*, New York City, NY: Dover Publications, 1952 Ayer, A.J., *The Problem of Knowledge,* New York City, NY: Penguin Books, 1957 Beaney, M., *Analytic Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2017
Boundas, C.V. (ed J, *Columbia Companion to Twentieth-Century Philosophies*, New York City, NY: Columbia University Press, 2007 Brentano, E, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Londra: Routledge, 1973 (ediţia românească: Franz Brentano, „Psihologia din punct de vedere empiric”, traducere de Ion Tănăsescu, în *Conceptul de intenţionalitate la Brentano: origini şi interpretări. Antologie,* selecţia textelor şi coordonarea terminologică de Ion Tănăsescu, traducere de Paul Balogh, Radu Mihail Oancea, Bogdan M. Popescu, Gianino Stănescu, Ion Tănăsescu şi Bogdan Tararu-Cazaban, Paideia, Bucureşti: 2002)
Churchland, P.S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain,* Cambridge, MA: The MIT Press, 1989 Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, ed. a ITa, Oxford: Clarendon Press, 2001 Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, ed. a ITa, Oxford: Clarendon Press, 2001
Dummett, M., *Frege: Philosophy of Language,* New York City, NY: Flarper & Row, 1973 Dummett, M., *Truth and Other Enigmas,* Londra: Duckworth, 1998
Evans, G. şi J. McDowell (editori), *Truth and Meaning,* Oxford: Oxford University Press, 1976
Grayling, A.C., *An Introduction to Philosophical Logic*, ed. a IITa Oxford: Blackwell, 1998 – oferă o introducere elementară in multe dintre temele din Partea a IV-a, „Filosofia analitica”
Grayling, A.C. (ed.), *Philosophy 1: A Guide through the Subject,* Oxford: Oxford University Press, 1995
Grayling, A.C. (ed.), *Philosophy 2: Further through the Subject,* Oxford: Oxford University Press, 1998

Flare, R.M., *The Language of Morals,* Oxford: Clarendon Press, 1952
Kneale, W şi M., *The Development of Logic,* Oxford: Oxford University Press, 1962 (ediţia românească: William Kneale, Marta Kneale, *Dezvoltarea logicii,* vol. l-2, traducere de Cornel Popa, Sorin Vieru şi User Morgenstern, Dacia, Cluj-Napoca: 1974-1975) MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory,* Londra: Bloomsbury, 2011 (ediţia românească: Aiasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute,* traducere din engleza de Catrinel Pleşu, cuvânt înainte de Aurelian Crâiuţu, Humanitas, Bucureşti: 1998)
Mackie, J.L., *Ethics: Inventing Right and Wrong,* Londra: Penguin Books, 1990 Martinich, A.P. şi D. Sosa (editori), *Analytic Philosophy: An Anthology,* Oxford: Blackwell, 2001
Moore, A. W, *The Evolution of Modern Metaphysics,* Cambridge: Cambridge University Press, 2012
Moore, G.E., *Principia Ethiea,* Cambridge: Cambridge University Press, 1903 (ediţia românească: G.E. Moore, *Principia Ethica*, ediţie revizuita, versiunea în limba română de Alin Zăbavă cu un control ştiinţific de Dan Cârlan, DU Style, Bucureşti: 1997)
Moran, D. (ed.), The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy, Londra: Routledge, 2008
Nagel, T., *Mortal Questions,* Cambridge: Cambridge University Press, 1979 (ediţia românească: Thomas Nagel, *Veşnice întrebări,* traducere şi adnotare de Germina Chiroiu, ALL, Bucureşti: 1996)
Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia,* New York City, NY: Basic Books, 1974 (ediţia românească: Robert Nozick, *Anarhie, stat şi utopie,* traducere din engleză şi cuvânt înainte
de Mircea Dumitru, Humanitás, Bucureşti: 1997)
Popper, K., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge,* Londra: Routledge, 2002 (ediţia românească: Karl R. Popper, *Conjecturi şi infirmări. Creşterea cunoaşterii ştiinţifice,* traducere de Constantin Stoenescu, Dragan Stoianovici, Florin Lobonţ, verificarea traducerii Dragan Stoianovici, Trei, Bucureşti: 2001)
Popper, K., *The Logic of Scientific Discovery,* Londra: Routledge, 2002 (ediţia românească: Karl. R. Popper, *Logica cercetării,* traducere de Mircea FI on ta, Alexandru Surdu şi Erwin Tivig, studiu introductiv şi note de Mircea Flonta, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1981)
Putnam, H., *The Many Faces of Realism,* Chicago, IL: Open Court, 1988
Putnam, H., *Representation and Reality,* Cambridge, MA: The MIT Press, 1991 Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View,* ed. a ITa, Boston, MA: Harvard University Press, 1961
Quine, W.V.O., *Word and Object,* Cambridge, MA: The MIT Press, 1964
Rawls, j., *A Theory of Justice,* Oxford: Oxford University Press, 1999 (ediţia românească: John Rawls, *O teorie a dreptăţii,* ediţie revăzută, traducere de Horia Târnovanu, Editura Universităţii „Alexandru loan Cuza" Iaşi: 2011)
Russell, B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits,* Londra: George Allen & Unwin, 1948 (ediţia românească: *Cunoaşterea lumii exterioare ca tărâm de aplicare a metodei ştiinţifice in filozofie,* traducere din engleză de D. Stoianovici, Humanitás, Bucureşti: 2013)
Russell, B., *The Problems of Philosophy,* Londra: Williams & Norgate, 1912 (ediţia românească: Bertrand Russell, *Problemele filosofiei,* traducere din limba engleză de Mihai Ganea, studiu introductiv de Mircea Flonta, ALL, Bucureşti: 2004)
Ryle, G., *The Concept of Mind,* Londra: Penguin Books, 1990
Searle, J. R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge: Cambridge University Press, 1969

Sluga, H. şi D. Stern (editori), *The Cambridge Companion to Wittgenstein,* Cambridge: Cambridge University Press, 2010
Stevenson, C.L., *Ethics and Language,* New Haven, CT: Yale University Press, 1958 Strawson, P.F., *The Bounds of Sense,* Londra: Methuen, 1966 (ediţia românească: P F. Strawson, *Limitele raţiunii. Un eseu despre* Critica raţiunii pure *a lui Kant,* traducere din engleză de Valentin Cioveie, Humanitás, Bucureşti: 2003)
Strawson, PF., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics,* Londra: Routledge, 1959 Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations,* Oxford: Blackwell, 1967 (ediţia românească: Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice,* traducere din germană de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, Notă istorică de Mircea Flonta, Studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, Humanitás, Bucureşti: 2004)
Wittgenstein, L., *Trac ta tus Logico-Philosophicus,* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1974 (ediţia românească: Ludwig Wittgenstein, *Trac ta tus Logico-Philosophicus,* traducere, cuvânt introductiv şi note de Alexandru Surdu, Humanitás, Bucureşti: 1991)

FILOSOFIA CONTINENTALĂ

Blanchot, M., *The Space of Literature,* trad. A. Smock, Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1982 (ediţia românească: Maurice Blanchot, *Spaţiul literar,* traducere de Irina Mavrodin, Univers, Bucureşti: 1980)
Boundas, C.V. (ed.), *Columbia Companion to Twentieth-Century Philosophies,* New York City, NY: Columbia University Press, 2007 Camus, A., *The Myth of Sisyphus,* trad. J. O'Brien, London: Penguin Books, 2013 (ediţia românească: Albert Camus, *Mitul lui Sis if,* traducere, prefaţă şi note de Irina Mavrodin, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti: 1969)
Crowell, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism,* Cambridge: Cambridge University Press, 2012
de Beauvoir, S., *The Second Sex,* London: New English Library, 1970 (ediţia românească: Simone de Beauvoir, *At doilea sex,* vol. II, traducere de Diana Bolcu, Univers, Bucureşti: 1998)
Deleuze, G., *Difference and Repetition,* London: Bloomsbury, 2014
Deleuze, G., *The Logic of Sense,* trad. M. Lester, Londra: Continuum, 2004
Deleuze, G. şi F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,*trad. R. Hurley, M. Seem şi H. R. Lane, Londra: Continuum, 2004 (ediţia românească: Gilles Deleuze şi Felix Guattari, *Capitalism şi schizofrenie: Anti-Oedip,* traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu, Paralela 4?, Piteşti: 2008)
Deleuze, G. şi F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia,* trad. B. Massumi, Londra: Concinuum, 2004 (ediţia românească: Gilles Deleuze şi Félix Guattari, *Capitalism şi schizofrenie: Mii de platouri,* traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu, Arc, Bucureşti: 2013)
Deleuze, G. şi F. Guattari, *What is Philosophy?,* trad. H. Tomlinson şi G. Burchell, New York City, NY: Columbia University Press, 1994 (ediţia românească: Gilles Deleuze şi Félix Guattari, *Ce este filosofia?,* traducere din limba franceză Magdalena Mărculescu-Cojocea, Pandora-M, Târgovişte: 1 c>98)
Derrida,]., *Of Grammatohgy,* trad. G. C. Spivak, Baltimore, MD: Johns

Hopkins University Press, 2016 (ediţia românească: Jacques Derrida, *Despre Gramatologie,* traducere, comentarii şi note de Bogdan Ghiu, Tact, Cluj-Napoca: 2009)

Derrida, J., Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs, trad. D. B.

Allison, Evanston, 1L: Northwestern University Press, 1973 Derrida, J., *Writing and Difference,* trad. A. Bass, Londra: Routledge, 2001 (ediţia românească: Jacques Derrida, *Scriitură şi diferenţă,* traducere de Bogdan Ghiu şi Dumitru Ţepeneag, prefaţă de Radu Torna, Univers, Bucureşti: 1998)

Gadamer, H.-G., *Philosophical Hermeneutics,* trad. J. Weinsheimer şi D. G. Marshall, Londra: Bloomsbury, 2013

Gadamer, H.-G., *Truth and Method,* New York City, NY: Continuum, 2004 (ediţia românească: Hans-Georg Gadamer, *Adevăr şi metodă,* traducere de Gabriel Kohn, Călin Petcana, Gabriel Cercel şi Larisa Dumitru, Teora, Bucureşti: 2001)

Heidegger, M., *Being and Time,* New York City, NY: Harper & Row, 1962 (ediţia românească: Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, craducere din limba germană de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitás, Bucureşci: 2012)

Husserl, E., *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology,* Londra: Routledge, 2012 Moore, A.W., *The Evolution of Modern Metaphysics.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012

Moran, D. (ed.), The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy, Londra: Routledge, 2008

Ricoeur, E, *Fallible Man: Philosophy of the Will,* New York Cicy, NY: Fordham University Press, 1993

Ricoeur, E, *Freud & Philosophy: An Essay on Interpretation,* New Haven, CT: Yale University Press, 1965 (ediţia românească: Paul Ricoeur, *Despre interpretare: eseu asupra lui Freud,* traducere din limba franceză de Magdalena Popescu şi Valentin Protopopescu, Trei, Bucureşti: 1998)

Sarcre, J.-P., *Being and Nothingness, New* York City, NY: Washington Square Press, 1993 (ediţia românească: Jean-Paul Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică,* ediţie revizuită şi index de Arlette Elka'im-Sartre. traducere de Adriana Neacşu, Paralela 45, Piteşti: 2004)

Sartre, J.-P., *Critique of Dialectical Reason,* London: Verso Books, 1976

Sartre, J.-P., *Existentialism is a Humanism,* New Haven, CT: Yale University Press, 2007 (ediţia românească: Jean-Paul Sarcre, *Existenţialismul este un umanism,* disponibil online https://paideiacab.fiks. wordpress. com/2013/05/sartre-iean-paul-exisrencialismul-este- un-umanism.pdf)

Wrathall, M.A. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013

FILOSOFIA

INDIANĂ *Buddhist Sutras.* Disponibil online:

http://buddhasutra.com

Paramânanda, Swâmi (trad.), *The Upanishads,* Boston, MA: The Vedanta Centre, 1919. Disponibil online: https://www.vivekananda.net/PDFBooks/The_Upanishads.pdf (ediţia românească:

The Vedas. Disponibil online: http://www.cakravartin.com/wordpress/ wp-content/uploads/2008/08/ vedas.pdf Fosse, L.M. (trad.), *The Bhagavad Gita.* Disponibil online: ttp://library.umac.mo/ebooks/b 17771201. pdf {ediţia

românească: *Bhagavad-Gita,* traducere din limba sanscrită şi note explicative de Sergiu ATGeorge, ediţie realizată de Titi Tudorancea, Informaţia: Devadata, Bucureşti: 1994)
Chatterjee, S. şi D. Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, New Delhi: Rupa, 2007 Dasgupta, S., A *History of Indian Philosophy*, 5 vol., Cambridge: Cambridge University Press, 2009
Deussen, P., *Outlines of Indian Philosophy*, Collingwood, Victoria: Trieste, 2017 Deussen, P., *The Philosophy of the Upanishads*, trad. A. S. Geden, New York City, NY: Cosi mo, 2010 (ediţia românească: Paul Deussen, *Filosofia Upanişadelor,* traducere din limba germană Cornel Sterian, Editura Tehnică, Bucureşti: 1994)
Hamilton, S., *Indian Philosophy: A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2001
Perrett, RAX/, *An Introduction to Indian Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016
Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy,* 2 vol., Oxford: Oxford University Press, 2009 Sharma, C., *A Critical Survey of Indian Philosophy,* Londra: Rider, I960
Williams, P, ‘Indian Philosophy, în A.C. Grayling (ed.), *Philosophy 2: Further through the Subject,* Oxford: Oxford University Press, 1998

Filosofia chineza

The *Analects* of Confucius. Disponibil online: http://www.indiana.edu/-p374/Analects_of_Confucius_ (Eno-2015).pdf (ediţia românească: *Analecte,* traducere din limba chineză veche, studiu introductiv, tabel cronologic, note şi comentarii de Florentina Vişan, Humanitas, Bucureşti: 1995)
Chan, W., *The Way of Lao Tzu, Indianapolis,* IN: Bobbs-Merrill, 1963
de Bary, W.T. et al. (editori), *Sources of Chinese Tradition,* vol. 1, ed. a II-a, New York City, NY: Columbia University Press, 1999 Ivanhoe, P.J. şi B.W. Van Norden (editori), *Reading in Classical Chinese Philosophy,* ed. a ITa, Indianapolis, IN: Hackett, 2005 Kirkland, R., *The Book of Mozi (Mo- Tzu).* Disponibilă online: https://faculty.franklin.uga.edu/sites/ faculty.franklin.uga.edu.kirkland/files/ MOT ZU. p df Lau, D.C. (trad.), *Mencius,* New York City, NY: Penguin Books, 1970
Legge, J. (ed. şi trad.), *The Chinese Classics, vol. II: The Works of Mencius,* Hong Kong: Hong KongUniversity Press, I960. Disponibil online: http://starling.rinet.ru /Texts/Students/ Legge, % 2 0J ames/The % 2 0 Works% 20 of% 20Menci us %20(1960). pdf *The Original I Ching (Yi Jing) Oracle.* Disponibil online: http: *II* www. down loads. imune, n e tmedic albooks/1%2 0 Chi ng% 2 0-%2 0 Introducti on. pdf Watson, B. (trad.), *Han Feizi: Basic Writing,* New York City, NY: Columbia University Press, 2003. Disponibil online: https://www.jstor.org/stable/10.7312/watsl2968
Xunzi. Disponibil online: http://www.iab.edu/-g380/2. 9-Xunzi-2010.pdf (ediţia românească: Xun Zi, *Calea guvernării ideale*, traducere din limba chineză veche, studiu introductiv, note şi comentarii de Luminiţa Bălan, Polirom, Iaşi: 2004)
Chan, A.K.L. (ed.), *Mencius: Contexts and Interpretations*, Honolulu: University of Hawai‘1 Press, 2002

Creel, H.G., *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History,* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970 El Amine, L., *Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015 Garfield, J.L. şi W. Edelgîass (editori), *The Oxford Handbook of World Philosophy,* Oxford: Oxford University Press, 2011
Graham, A.C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China,* La Salle, IL: Open Court, 1989
Grayling, A.C. şi Xu Youyu (împreună sub pseudonimul Li Xiao Jun), *The Long March to the Fourth of June,* Londra: Duckworth, 1989 Hsiao, K., *History of Chinese Political Thought, vol. 1: From the Beginning to the Sixth Century, A.D.,* trad. F. W. Mote, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016 Lai, K.L., *An Introduction to Chinese Philosophy,* ed. a ILa, Cambridge: Cambridge University Press, 2017
Shun, K., Mencius and Early Chinese Thought, Stanford, CA: Stanford University Press, 1997 Slingerland, E., Effortless Action: Wu- wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China, Oxford: Oxford University Press, 2003 Van Norden, B.W., Introduction to Classical Chinese Philosophy, Indianapolis, IN: Hackett, 2011

Filosofia arabo-persană

Adamson, P. (ed J, *Interpreting Avicenna: Critical Essays,* Cambridge: Cambridge University Press, 2013
Adamson, P., Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction, Oxford: Oxford University Press, 2015
Adamson, P. şi R.C. Taylor (editori), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 2004 Arnaldez, R., *Averroes: A Rationalist in Islam,* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000
Fakhry, M., *Averroes: His Life, Works, and Influence,* Oxford: Oneworld Publications, 2001 Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy,* New York City, NY: Columbia University Press, 1983
al-Farabi, *Book of Letters,* Beirut: Dar el-Mashreq, 1969
al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers,* Provo, UT: Brigham Young University Press, **2000**
Griffel, E, *Al-Ghazali’s Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009 al-Kindi, *The Philosophical Works of AT Kindi,* ed. P. Adamson şi PE. Pormann, Oxford: Oxford University Press, 2012 McGinnis, J., *Avicenna,* Oxford: Oxford University Press, 2010
Nasr, S.H. şi O. Leaman (editori), *History of Islamic Philosophy,* New York City, NY: Routledge, 2001
Street, T., *Avicenna: Intuitions of the Truth,* Cambridge: The Islamic Texts Society, 2005 Urvoy, D., *Ibn Rushd (Averroes),* London: Routledge, 1991

Filosofia africană

Boundas, C.V. (ed.), *Columbia Companion to Twentieth-Century Philosophies,* New York City, NY: Columbia University Press, 2007
Brown, L.M. (ed.), African Philosophy: New and Traditional Perspectives, Oxford: Oxford University Press, 2004 Eze, E.C. (edI), African Philosophy: An Anthology, Oxford: Blackwell, 1998 Gade, C.B.N., ‘The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu’, South African Journal of Philosophy 30 no. 3 (2011) 303—29 Kidane, D.W., The Ethics of Zdr’a Ya'e qob: A Reply to the Historical and Religious Violence in the Seventeenth Century Ethiopia, Rome: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 2012

Mawere, M. si T.R. Mu bay a, African Philosophy and Thought Systems: A Search for a Culture andPhilosophy of Belonging, Bamenda: Langaa, 2016 Ngugi, wa Thiong'o, Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature, Wood-bridge: James Currey, 1986 Nichodemus, Y.N., African Philosophy: An Introduction, Scorts Valley, CA: CreateSpace, 2013 Odera Oruka, H. (ed.), Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy, Leiden: E. J. Brill, 1990 Samkange, S.J.T. si T.M. Samkange, Hunhuism or Ubuntuism: A Zimbabwe Indigenous Political Philosophy, London: Graham, 1980 Serequeberhan, T., African Philosophy: The Essential Reading, Walton-on-Thames: Paragon House, 1991

Wiredu, K. (ed.), A *Companion to African Philosophy,* Oxford: Wiley-Blackwell, 2004

6 Lucru pentru care, zice Platon, „o servitoare din Tracia, minte aleasa si subţire, l-a luat pesre picior*, *(Na.)* CE Pîaton, *Thcaitetos,* traducere de Marian Ciucă, 174 a, în *Opere VI,* ediţie îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1989, p. 223. *{N.t.)*

7 Aristotel, *Politica,* traducere de EL Bezdechi, Antet, Bucureşti: 1996, Cartea I, Cap. 4, p. 24. *(N.t.)*

8 Hesiod— *Orfeu, Poeme, Teogonia (Obârşia zeilor),* traducere de Ion Acsam, Minerva, Bucureşti: 1987, pp. 7-8. *(N.t)*

9 Aristotel, *Metafizica,* 1, 3, 983 b, traducere de Şt. Bezdechi, Editura IRI, Bucureşti: 1996, p, 23. *(N.t.)*

1Q Aristotel, *Despre suflet,* traducere din greacă şi note de Alexander Baumgarten, Humanitas, Bucureşti: 2005, Cai rea I, 2, 405a 20, p. 45. *(Nt.)*

11 *îbidem,* Cartea I, 5, 41 la 10, p. 77. *(N.t.)*

12 Cuvintele englezeşti *agent, actor, factor activ, activitate, acţiune* au toate aceeaşi rădăcină în verbul latin *ago – agere – egi – actum.* Acest verb este unul complicat, cu o serie de sensuri diferite în latina, printre care „a face* şi „a mâna" (ca in „a mâna un cal"), şi care în combinaţie cu alte expresii poate avea sensul de „a produce ceva*. *(Na.)*

13 Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* traducere de C. Balmuş, Polirom, Iaşi: 1997, Cartea I, Cap, I, Thales, XII [39], p. 73. *(N.t)*

14 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Canea a Il-a, Cap. al II-lea, Anaximene, III [4], p. 95. *(N.t.)*

15 „Anaximandros. A) Viaţa şi învăţătură[11], frag. A 4, traducere şi note de M. Marinescu-Himu în Ion Banu, Adelina Piatkowski (redactori coordonatori), *Filosofia greacă până la Platon*, voi. I, Partea I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1979, p. 170. *(N.t.)*

16 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Canea a Il-a, Cap. 1, Anaximandros, III, p. 94. *(Nt.)*

17 Evoluţia ne spune că toate lucrurile vii sunt înrudite; fiinţele umane au în comun cu orezul un sfert din genele lor, aşa că, din punctul de vedere al lui Anaximândru, noi nu ar trebui să mai mâncăm nimic. *(Na.)*

18 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Cartea a 11-a, cap. I, Anaximandru, I [1], p. 94. *(N.t.)*

19 „Anaximandros. B) Fragmente*, frag. Bl, în Banu, Piatkowski, *op. cit.,* p. 181 *(N.t.)*

20 „Anaximandros. A) Viaţa şi învăţătura*, frag, A10, p, 172, *(N.t.)*

21 Aristotel, *Fizica,* III, 4, 203 b, traducere de N. I. Barbu; Editura Ştiinţifică, Bucureşti: 1966, pp. 66-67. *(N.t.)*

22 Martin Heidegger a discutat şi a scris despre fragmentul lui Anaximandru din Simplicius: *The Anaximander Fragment* (1946). *(Na.)*

23 „Anaximenes, A) Viaţa şi învăţătura[11], frag. A 5, traducere şi note de M. Marinescu-Himu în Banu, Piatkowski, *op. cit.,* p. 186. *(N.t.)*

24 Aristotel, *Despre cer,* (II) B 13 294 b 13, ediţie bilingvă, traducere din greaca veche de Şerban Nicoiau, Paideia, Bucureşti: 2005, p. 247. *(N.t.)*

25 „Anaximenes, A) Viaţa şi învăţătura*, frag. A 7, p. 187. *(N.t)*

26 „Anaximenes, B) Fragmente", frag. B 1, traducere si note de M. Marinescu-Himu în Banu, Piatkowski, *op. cit.,* p. 191. *(N.t.)*

27 Platon, *Republica*, Partea a V-a, 600 d, traducere de Andrei Cornea, in *Opere,* voi, VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti: 1986, p. 418. *(Nt.)*

28 Diogenes Laertios, *op. cit.,* Cai tea a VlII-a, Cap. 1, Pitagora, XXI [39], p. 273. *(N.t.)*

29 Poiphyrios, *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin,* în româneşte de Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliţâ şi Cristian Caşpar, Polirom, Iaşi: 1998, p. 48. *(N.t.)*

30 Aristotel. *Metafizica.* 1, 5, 986 a, p. 33. *(N.t.)*

31 Diogenes Laertios, *op. cit,* Cartea a lX-a, Cap, al II-lea, Xenofanes, III]19], p. 290. *(N.t.)*

32 În Bertrand Russell, *Istoria filosofici occidentale,* voi. I, traducere din engleză de D. Stoianovici, Humanitas, Bucureşti: 1995, p.30, (AU)

**33 „Xenofan, B) Fragmente. *Elegit,* frag, 2, traducere şi note de D.M. Pippidi, în Banu, Piatkowski, *op. cit.,* voi. I, Partea a 2-
a, p. 195, *(N.t.)***